اقبالیات

شمارہ نمبر ۳	جولائی- ستمبر ۲۰۱۶ء	جلد نمبر ۵۷

اقبال اکادمی پاکستان

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار
کی رائے اقبال اکادمی پاکستان کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم
و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی
تھی، مثلاً: اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

سالانہ: دو شمارے اقبالیات (جنوری، جولائی) دو شمارے *Iqbal Review* (اپریل، اکتوبر)
ISSN: 0021-0773

بدل اشتراک

پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: -/۱۵۰ روپے	سالانہ: -/۲۰۰ روپے
بیرون پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: ۱۶ امریکی ڈالر	سالانہ: ۲۰ امریکی ڈالر

☆☆☆

تمام مقالات اس پتے پر بھجوائیں

اقبال اکادمی پاکستان

(حکومتِ پاکستان)

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور
Tel: [+92-42] 3631-4510
[+92-42] 9920-3573
Fax: [+92-42] 3631-4496
Email: info@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

مندرجات

قلمی معاونین

محمد عمر میمن	۵۴۱۷ ریگنٹ سٹریٹ، میڈیسن، ۵۳۷۰۵، وِسکانسن، امریکہ
ڈاکٹر عبدالرؤف رفیقی	مکان نمبر ۲۱-۸ / ۲۲۱-۲۲۰، کاسی روڈ، کوئٹہ، بلوچستان
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	۲۸-ڈی، منصورہ، ملتان رود، لاہور
ڈاکٹر طالب حسین سیال	بین الاقوامی ادارہ برائے تحقیق و مکالمہ، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، فیصل مسجد کیمپس، اسلام آباد
ڈاکٹر نوین جی حیدر علی	اسسٹنٹ پروفیسر، پاکستان سٹڈی سنٹر، یونیورسٹی آف کراچی، کراچی
ڈاکٹر ارشاد شاکر اعوان	مقام و ڈاکخانہ بفہ، مانسہرہ، ہزارہ
ڈاکٹر مہناز خالد	معرفت ڈاکٹر ارشاد علی، ملٹری کالج سوئی، کیمپ ایریا سوئی، ضلع ڈیرہ بگٹی، بلوچستان
ڈاکٹر فیض اللہ ڈار	گاؤں ہزاری، تحصیل و ڈاکخانہ برنالہ، ضلع بھمبر، آزاد کشمیر
سمیع الرحمٰن	۹۹-جے، ماڈل ٹاؤن، لاہور
شہزاد رشید	شعبہ ادبیات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

عین القضات ہمدانی کی فکر میں تصوف اور تشابہ کا لسانیاتی مسئلہ

تتشی ہیکو از تسو / محمد عمر میمن

اردو ادب میں جب غزل کا ذکر چھڑ جائے تو ممکن نہیں کہ "عشق حقیقی" اور "عشق مجازی" بار بار سننے میں نہ آئے۔ عشق الٰہی "حقیقی" قرار پاتا ہے اور گوشت پوست کے کسی انسانی محبوب (جیسے کوئی جمیلہ یا رسولن، یا بتولن، یا جمیل یا اللہ دیا، یا عطار کا لونڈا جس سے میر صاحب دوا لیتے تھے) سے شاعر کی محبت "مجازی" کہلاتی ہے۔ اب یہ عجیب بات ہے کہ جو چیز سامنے ہو، جسے آپ دیکھ رہے ہوں، اور اگر وہ اجازت دے تو، یا اگر اپنی طاقت کا زعم ہو تو زبردستی ہی، اسے چھو بھی سکتے ہوں، اس سے اپنے عشق کو مجازی (غیر حقیقی) کہا جائے، اور وہ ہستی جو سرے سے "شے" کی ذیل ہی میں نہ آتی ہو-----اس کا آنکھوں سے دیکھ لینا اور ہاتھ سے چھو لینا تو خیر دور کی بات ہے-----اس سے اپنے تعلق کو "حقیقی" قرر دیا جائے۔ اگر کسی متبحر سے اس کی عقدہ کشائی کے لیے کہا جائے، تو وہ کہے گا، "میاں، تصوف سے واقفیت کا ڈول ڈالو۔" یہ بڑی عام سی بات ہے، اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہم سب اسے پہلے ہی سے جانتے ہیں، جیسے یہ پیدائش سے ہمارے خون میں شامل ہو، گو اس کی وضاحت کرنے کے لیے کہا جائے، تو ہم میں سے اکثر بغلیں جھانکنے لگیں۔

تصوف کی مدد سے یہ مسئلہ یقیناً حل ہو سکتا ہے۔ اور اس ترجمے سے میرا مقصد بھی یہی ہے۔ بارہویں صدی کے متصوف اور فلسفی عین القضات ہمدانی نے خیر عشق و شق کے حوالے سے تو بات نہیں کی تھی: تاہم اس کی بحث سے کم از کم ایک بات صاف ہو جاتی ہے: یہ جسے ہم اتنی سادہ سی بات سمجھتے ہیں، اپنے پیچھے کتنی عمیق فکر کی کارفرمائی کا مظہر ہے۔[مترجم]

اسلامی فکر کی تاریخ میں عین القضات ہمدانی (۱۰۹۸- ۱۱۳۱) ایک درد انگیز ہستی کے اعتبار سے ممتاز ہے۔ اپنے عظیم پیش رو منصور الحلاج (۸۵۷ - ۹۲۲) کی طرح، جس کے "انا الحق" (میں مطلق ہوں!) کی بابت اس نے اپنی غیر مشروط پسندیدگی پر پردہ ڈالنے کی کوشش کبھی نہیں کی تھی، عین

القضاۃ کی 'آزاد فکری' اس کے ہم عصر لکیر کے فقیر کٹر دینی علما اور فقہا کی نظر میں رشک اور نفرت کا باعث بنی۔ نتیجے میں اسے اپنے ہی وطن ہمدان میں ۳۳ سال کی عمر میں عراق کے ایک سلجوقی وزیر کے ہاتھوں نہایت دہشت ناک سفاکی کے ساتھ ملحد قرار دے کر مار دیا گیا۔ وہ بے حد عمیق روحانی تجربات کا حامل متصوف تھا۔ ساتھ ہی ساتھ ایک ایسا مفکر بھی تھا جسے تجزیے کی غیر معمولی تیز عقلی قوت حاصل تھی۔ عارفانہ نفوذ اور عقلی تفکر کے اس مبارک امتزاج کی بنیاد پر اسے بالکل جائز طور پر فلسفہ ''حکمت'' کی طویل ایرانی روایت کا پیش رو کہا جاسکتا ہے جس کا افتتاح اس کی موت کے بعد جلد ہی سہروردی (۱۱۵۳ - ۱۱۹۱) اور ابن العربی (۱۲۱۰ - ۱۱۶۵) کے ہاتھوں ہوا۔ یہاں میں فلسفے کے اس نابغہ کی فکر کے بے حد انوکھے معنیاتی(semantic) پہلو کا تجزیہ کروں گا جسے ابھی حال تک مستشرقین نے بالکل بے جا طور پر نظر انداز کیا ہوا تھا۔[1]

ہمدانی کی فکر کی تہ میں پایا جانے والا پورے کا پورا جو بنیادی اصول ہے اسے اگر بالکل ابتدائی شکل دی جائے، تو یہ بلاواسطہ ذاتی تجربے کی بنیاد پر کسی شے کی حقیقت کی تفہیم اور اس کے بارے میں کچھ جاننے کے درمیان قاطع فرق قائم کرنے پر مشتمل نظر آئے گا۔ شہد کے بارے میں یہ جاننا کہ ایک میٹھی چیز ہے ایک بات ہے، لیکن تجربے کے ذریعے شہد کی مٹھاس کا عرفان ایک دوسری ہی بات ہے۔ ان دو قسم کے علموں کا یہی درمیانی فرق مذہبی زندگی کی ارفع سطحوں پر بھی کار فرما ہوتا ہے۔ چناں چہ خدا کے بارے میں کچھ جاننا اس سے بالکل مختلف ہے کہ اشیا کے الوہی نظام کے رابطے سے اسے جانا جائے۔

عین القضات کی توجہ اس فرق پر ایک ذاتی، بلکہ ہم یہ بھی کہ سکتے ہیں کہ کہ ایک وجودی تجربے کے ذریعے ہوئی۔ شروع شروع میں وہ دینی نگارشات کے بے حد وسیع مطالعے میں غرق رہا۔ لیکن الٰہیات کے مطالعے نے اس کے ذہن میں پراگندگی و انتشار، حواس باختگی، اور مایوسی کے علاوہ کچھ اور پیدا نہیں کیا۔ وہ ایک روحانی بحران کا شکار ہو گیا۔ صرف ابو حامد الغزالی (۱۰۵۸-۱۱۱۱) کی تصانیف کے مطالعے سے ہی، جس پر اس نے چار سال لگائے، وہ اس بحران پر غالب آسکا۔ وہ ذاتی طور پر غزالی سے نہیں ملا تھا، لیکن موخر الذکر کی روحانی راہ نمائی کے نتیجے میں وہ عقلی وتوں کی انتہا تک پہنچ گیا، یا بل کہ تقریباً اس سے بھی آگے۔ اگرچہ وہ اس بات سے شعوری طور پر آگاہ نہیں تھا، لیکن وہ آہستہ آہستہ اسرار الٰہی کے فوق العقلی(supra-intellectual) منطقے میں داخل ہوتا جارہا تھا۔ اسی اثنا میں، بالکل اتفاقیہ، اس کی ملاقات ابو حامد کے بھائی، مشہور وہ معروف متصوف شیخ احمد الغزالی (وفات، تقریباً

۱۱۲۶) سے ہوگئی۔ اس میں کلام نہیں کہ یہ احمد الغزالی کی ذاتی راہ نمائی ہی تھی جس کے طفیل وہ عقلی فکر کی تمام حدود کے ماوراخود اقلیمِ الٰہی میں بڑی دور تک نکل گیا، وہ اقلیم جہاں انسانی عقل اور اس کی منطقی کارکردگی کی تمام تر قوت زائل ہو جاتی ہے۔[۲]

ہمدانی کے نزدیک انسان کا اقلیمِ الٰہی میں قدم رکھنا بڑی فیصلہ کن اہمیت کا واقعہ ہے۔ یہ اس آگہی پر مشتمل ہوتا ہے کہ اس کے باطنی شعور میں ایک نئی گہرائی پیدا ہو گئی ہے۔ یہ حسیاتی اور عقلی تفکراتی سطح سے آگہی کی ایک بالکل مختلف سطح کی طرف انسان کے وجودی گریز یا نقل مکانی کا اشارہ ہے۔ ہمدانی اس وقوع پذیری کو ''انفتاح عین البصیرہ''[۳] یا ''عین المعرفہ''[۴] کے طور پر بیان کرتا ہے۔ وہ اس کی طرف یہ کہہ کر بھی اشارہ کرتا ہے: ''تمہارے باطن میں ایک کھڑکی کھل گئی ہے جس کا رخ اشیا کے فوق حسیاتی نظام کی اقلیم کی طرف ہے '' (رَوزنہ الی عالم الملکوت)۔[۵] گاہے اسے یوں بھی بیان کیا گیا ہے: ''باطن میں روشنی کا ظہور '' (ظھور نور فی الباطن)۔[۶] وجودی اعتبار سے ، یہ ذہنی'' (subjective) روشنی '' اس خطے کو منور کر دیتی ہے جسے ہمدانی '' اقلیم ماورائے عقل '' (الطورورا‌ء العقل) [۷] کا نام دیتا ہے۔

یہ نہیں ہے کہ ہمدانی عقل اور عقلی تفکر کی اہمیت کو منفی گردانتا ہے یا اسے حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے۔[۸] لیکن اس کی دانست میں آدمی اس وقت تک کاملیت کو نہیں پہنچ سکتا جب تک عقلی قوتوں کی انتہا کو پہنچنے کے بعد '' ماورائے عقل منطقے '' میں داخل نہیں ہو جاتا، اشیا کے اس بُعد میں جو عقل کے پار واقع ہے(trans-rational dimension of things) ۔ اس کے تصور میں خود عالمِ وجود کی پوری وضع (structure) کچھ اس طور پر ہے کہ عملی تجربات کے منطقے کی آخری منزل ''ماورائے عقل منطقے''[۹] کے اولین پڑاؤ سے بہ راہِ راست طور پر جڑی ہوئی ہے۔

ان تمہیدی ملاحظات کے بعد اب ہم بجا طور پر ان مخصوص مسائل کے فطری کردار پر بحث کر سکتے ہیں جو ہمدانی نے انسانی زبان کی معنیاتی وضع کے اعتبار سے اٹھائے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہمارے تصرف میں جو لفظ اور ان کے مرکبات ہیں وہ اولاً اس طرز پر بنے ہیں کہ انھیں روز مرہ کی بات چیت میں بے حد سہولت کے ساتھ اور حسب ضرورت استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ہماری زبان اپنا کام از حد خوش اسلوبی سے اس وقت انجام دیتی ہے جب ہم اسے اپنی عملی دنیا کے تجربات کے اظہار اور بیان کے لیے استعمال کرتے ہیں جس میں ہمارے حواس اور عقل اپنے اپنے فطری عمل بہ جالاتے ہیں۔ لیکن اس بُعد میں بھی اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہمیں اس احساس سے پریشانی ہونے لگتی ہے کہ وہ چیز جو ہم محسوس کر رہے ہیں یا جسے جانتے ہیں اس کے اور وہ ہم بیان کر سکتے ہیں کہ درمیان ایک خاصی کشادہ خلیج حائل ہے۔ جیسا

کہ لڈوگ وٹگن اسٹائن(Ludwig Wittgenstein) نے خیال ظاہر کیا ہے: اگر کسی کو یہ تو معلوم ہو کہ کوہ بلانک کی بلندی کتنی ہے، تاہم اسے بیان کرنے سے عاجز رہے، تو فطری بات ہے کہ ہم اس پر تعجب کرتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی جانتا ہے کہ کلارنٹ کی آواز سننے میں کیسی ہے، لیکن اسے بیان نہیں کر پاتا، تو اس پر ہمیں تعجب نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ کلارنٹ کی آواز کیسی سنائی دیتی ہے ایسی چیز نہیں جسے ہمارے تصرف میں جو الفاظ ہیں ان کی ایک عام جوڑ جاڑ سے بیان کیا جا سکے۔"[۱] یقیناً یہ صورت اس وقت اور بھی بدتر ہو جاتی ہے جب انسانی تجربے کے عملی بَعد کے علاوہ ہم روحانی یا متصوفانہ آگہی کے ماورائے عمل بُعد کے استناد کے بھی قائل ہوں۔ جب ایک صوفی اپنے اظہار کی یا اپنے ذاتی مشاہدات کو بیان کرنے کی کبھی خواہش بھی کرتا ہے، تو اس کے لیے ان تمام لسانیاتی مسائل سے نبرد آزما ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے جو اس کے علمِ ذاتی کے اور جو وہ فعلاً بیان کرنے کی قدرت رکھتا ہے اس کے درمیان عدم توافق سے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔"

تو پھر وہ کون سا کارگر ذریعہ ہو سکتا ہے جو ایک صوفی اپنے لسانی اوزار کی خلقی کم مائیگی کے ازالے کے طور پر استعمال کر سکے؟ یا ایسے اوزار کا وجود ہے بھی یا نہیں؟ علامتیت (symbolism) شاید سب سے پہلے ذہن میں آئے۔ حقیقت میں تمام ادوار کے بیش تر متصوف شعرا---بلکہ متصوف فلاسفہ---نے علامات کے نظام وضع کیے ہیں اور ان میں پناہ ڈھونڈی ہے۔ لیکن یہ علامتیت نہیں جس سے ہمدانی رجوع کرتا ہے۔ اس کے بجائے، وہ یہ تجویز پیش کرتا ہے کہ ایسے موقعوں پر آدمی کو الفاظ کا کثیر البُعدی (multi-dimensional) استعمال کرنا چاہیے، جسے وہ "تشابہ" یا "ابہام گوئی(equivocation)" کا نام دیتا ہے۔ اور فی الواقع، ہمدانی کے مطابق، اسلام کے دینی فلسفے کی کثیر کلیدی اصطلاحات کی تفہیم 'تشابہ' کے ذریعے ہی ہونی چاہیے۔

بہ ہر حال، کسی لفظ کے کلی معنی کی تفہیم کے لیے جو بہ طور تشابہ استعمال ہوا ہے----ان موقعوں سے قطع نظر جب ہم خود کسی لفظ کو اس طرح استعمال کر رہے ہوں----یہ ضروری ہے کہ ہم ایک لفظ اور اس معنی کے درمیان جو وہ ادا کرنا چاہتا ہے معنیاتی ربط کے لحاظ سے اپنے میں ایک انتہائی لچک دار اور، گویا کہ، قابل تغیر یا متحرک(mobile) رویے کی پرورش کریں۔

الفاظ کی تفہیم اور ان کے بالکل صاف اور صریح استعمال کے حوالے سے ہماری سب سے زیادہ سنگین رکاوٹ وہ حد درجہ بے جا اہمیت ہے جو ہم معمولاً لفظ و معنی کے تعلق میں الفاظ کے ساتھ نتھی کرتے ہیں۔ زبان کے بچگانہ استعمال میں اس رجحان کو اپنی سب سے زیادہ ان گھڑ شکل میں دیکھا جا سکتا

ہے۔ ۱۲ حقیقت یہ ہے کہ بچے، مثلاً، لفظ "لیث" کی "اسد" کے ساتھ معنیاتی شناخت آسانی کے ساتھ نہیں کر سکتے، صرف اس بنا پر کہ دونوں لفظ خارجی اعتبار سے دو مختلف شکلوں کے حامل ہیں، حال آں کہ عربی میں دونوں لفظوں کا ایک ہی مطلب ہے: "شیر"، لیکن بالغ بھی اکثر اس بنیادی قسم کی غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں، گو قدرے پیچیدہ صورت میں۔

لفظوں پر اس طرح کی بے جا تاکید گویا کہ یہ معنی سے الگ ہیں انتہائے کار اس امر پر محمول کی جاسکتی ہے کہ ہم قدرتی طور پر یہ رجحان رکھتے ہیں کہ ایک لفظ اور اس کے معنی کے درمیان ایک کے مقابل ایک والی مطابقت پائی جاتی ہے۔ ہمدانی کے خیال میں کوئی اور چیز اس سے زیادہ بعید از حقیقت نہیں ہو سکتی۔ معنی کی کائنات بے حد نازک، لچک دار اور رواں نوعیت کی ہے۔ اس میں وہ ٹھوس استقامت نہیں پائی جاتی جو الفاظ کے رسمیاتی اور مادی ٹھوس پن سے مطابقت رکھتی ہو۔ اس حقیقت کا مشاہدہ ہمارے روز مرہ کے از حد معمولی الفاظ کے استعمال میں بڑی آسانی کے ساتھ کیا جاسکتا ہے۔ حال آں کہ یہ عام پر ہمارے شعور کی روشن سطح تک نہیں پہنچتا۔۔۔۔۔۔[۱۲]

مثال کے طور پر فارسی کے لفظ "نیم" کو لیں۔ اس لفظ کے بے کم و کاست معنی بڑی نزاکت کے ساتھ اس اعتبار سے بدل جاتے ہیں کہ آیا حوالہ جاتی نکتہ مقدار ہے یا نہیں۔ چلیے یہ کہیں: ابو حامد الغزالی کا اصلی کام دو حصوں پر مشتمل ہے؛ ایک نصف (نیم) کا تعلق حس کی خارجی خصوصیات، اور دوسرے نصف (نیم) کا دماغ کی خصوصیات سے ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک صورت میں "نصف" کا مدعا کتاب کا ٹھیک مقداری آدھا نہیں ہے، کیوں کہ تقسیم بندی مقدار کے اعتبار سے نہیں کی گئی ہے۔ اس طرح، یہی جملہ، " آدمی دو چیز است) دو بالکل مختلف تقسیم بندیوں پر دلالت کرے گا اگر اس سے ہمارا مدعا (۱) " مثلاً، سر اور جسم " ہو اور (۲) " مثلاً، دماغ اور جسم۔ "[۱۳] اس حقیقتِ امر کا مشاہدہ ---جو کسی طرح بھی کوئی مشکل کام نہیں ہے۔ صرف یہی بتاتا ہے کہ لفظوں کی کائنات اور معنی کی کائنات کے درمیان ایک ناقابل تردید عدم مطابقت پائی جاتی ہے۔ اگرچہ بد قسمتی سے، یہ معنیاتی عدم توافق بحث و تمحیص کی ان سطحوں پر جو عملی تجربے کی سطح سے بلند ہوں اتناعیاں نہیں ہوتا۔

اس مرحلے پر یہ واضح ہو جانا چاہیے کہ ہمدانی کا اس بات پر یقین نہیں کہ ایک لفظ اور اس کے معنی کے درمیان کوئی مضبوط باطنی نامیاتی رشتہ پایا جاتا ہے۔ اس کے بالکل برعکس، اس کی نظر میں ان کے درمیان معنیاتی رشتہ ایک سرسری سی چیز ہوتا ہے، خالصتاً خارجی، حتیٰ کہ ایک خاص معنی میں غیر حقیقی۔ کیوں کہ رشتے کی دونوں شقوں میں وزن کی تقسیم مساوی نہیں۔ ان کے درمیان تو بس ایک بے

حد غیر یقینی قسم کا توازن ہی قائم ہے۔ اس سے مختلف ہو بھی کیسے سکتا ہے؟ دونوں کا تعلق، ہمدانی کے نقطۂ نظر سے، وجود کے مختلف نظاموں سے ہے۔ لفظ کا تعلق مادی اور محسوس دنیا کی اشیا سے ہے (ملک)، جب کہ معنی صحیح اعتبار سے غیر مادیت کی دنیا (ملکوت) سے متعلق ہے۔ معنی کا جو بے کراں میدان ہر لفظ کے پیچھے موجود ہوتا ہے، اگر اس سے خود لفظ کا مقابلہ کیا جائے تو یہ ایک بے اہمیت چھوٹے سے نقطے سے زیادہ کچھ نہیں ہو گا۔ لفظ ایک تنگ سے دروازے کے علاوہ کیا ہے جس سے ہو کر انسانی ذہن معنی کی ناپیدا کنار اقلیم میں داخل ہوتا ہے۔ مزید برآں، معنی ایک ایسی چیز ہے جس کی، گویا کہ، اپنی زندگی ہوتی ہے، نہ کہ وہ شے جو اپنی جگہ پر منجمد یا ٹھہری ہوئی ہو۔ اس لفظ سے بالکل بے گانہ جو اس پر دلالت کرتا ہو، معنی بڑے حیرت انگیز لوچ کے ساتھ ایک آدمی کے تجربے کی گہرائی اور شعور کے مطابق خود بہ خود نمو پذیر ہوتا ہے۔ ان خصائص کا حامل معنی ایک لفظ کے بنے بنائے سانچے میں ڈال دیا جاتا ہے۔ اس طرح مستعمل کسی لفظ کو صرف باہر سے دیکھنے پر کوئی مشکل ہی سے معنی کے عرض و عمق کا اندازہ کر سکتا جن کی اس کے ذریعے ترسیل مدعا رہی ہو۔ یہ کسی لفظ کے سانچے میں ڈالے گئے اس معنی پر خاص طور پر صادق آتا ہے جس کے پیچھے ایک عمیق عارفانہ تجربہ کار فرما ہو۔ جب معنی اس قسم کی غیر تجربی نوعیت (non-empirical nature) کا ہو تو اس کو اجاگر کرنے والا لفظ لا محالا تشابہ کی انتہا (غایة التشابه) کو پہنچ جاتا ہے۔[۱۴]

ان صورتوں میں، اجاگر کیے جانے والے معنی کی بے کم و کاست بصیرت کے حصول کے لیے، آدمی کو دلالت کرنے والے لفظ کی بابت بڑا لطیف رویہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ کیوں کہ یہاں آدمی کے لیے ضروری ہے کہ کسی مخصوص لفظ کو اس تختے کی طرح استعمال کرے جس سے چھلانگ لگا کر معنی کی گہرائی میں اترا جا سکے۔ آدمی جب تک یہ کوشش کرتا رہے گا لفظ کے ذریعے معنی کو سمجھے، تو وہ کبھی بھی کامیابی کی امید نہیں کر سکتا۔ بلکہ لفظ سے اولین اور تازہ ترین تعارف کے ساتھ ہی آدمی کو چاہیے کہ اسے وہیں چھوڑ چھاڑ کر سیدھے معنی کی اقلیم کا رخ کرے۔[۱۵] لیکن اس خیال کی حقیقی اہمیت کو سمجھنے کے لیے ہمیں سب سے پہلے ہمدانی کے مطابق تشابہ کی وضع پر روشنی ڈالنی ہو گی۔

عام طور پر "تشابہ" کسی لفظ کے استعمال میں غیر یقینی، عدم تعین، اور ابہام کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ آخر الامر ان منفی خصائص کا سر چشمہ کثیر معنویت (polysemy) ہے جو ایک معنیاتی مظہر ہے جس میں ایک لفظ اپنے بنیادی ڈھانچے میں متعدد مختلف معنی کا حامل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر، اگر عربی لفظ عین کو سیاق و سباق کی وضاحت کیے بغیر، یا ناکافی سیاق و سباق کی حدود میں استعمال کیا جائے، تو کہا

جائے گا کہ آدمی لفظ کو تشابہ کے ساتھ استعمال کر رہا ہے۔ یہ اس لیے کہ عین کے بہت سے مختلف معنی نکل سکتے ہیں، جیسے " آنکھ "، (پانی کا) " چشمہ "، "ذات"، چلائی ٹکڑا"، اخیافی بھائی " وغیرہ۔

لیکن ہمدانی کے تصور میں جو تشابہ ہے وہ اس قسم کی کثیر معنویت سے یک سر مختلف ہے۔ کیوں کہ عین سے متعلق سبھی مختلف معنی کا قیام ایک یکساں بُعد میں ہے۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ افقی کثیر معنویت کا معاملہ ہے، لیکن ہمدانی کا سروکار عمودی کثیر معنویت سے ہے۔ موخر الذکر معنی کی کثیر الجہتی وضع ہے جس کا دارومدار لفظ کے کثیر الجہتی استعمال پر ہے۔

چناں چہ جس طرح ہمدانی نے تشابہ کا تصور کیا ہے اس کا تعلق ان موقعوں سے ہے جن میں بالکل ایک ہی لفظ --- بالکل ایک ہی فقرہ --- اہمیت طور پر اور ایک ہی وقت میں بیان (discourse) کی دو یا دو سے زائد سطحوں پر استعمال ہوا ہوتا ہے۔ بیان کی اس قسم کی بہت سی سطحیں ہیں جن کا تصور کیا جا سکتا ہے، لیکن ہمدانی بہ طور خاص ان میں کی دو سے علاقہ رکھتا ہے: [الف] یعنی عقلی غور و فکر کی سطح، اور [ب] یعنی اس اقلیم کی سطح جو ماورائے عقل ہے اور جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے۔

لسانیاتی طور پر سطح [الف] انسانی تجربے کے عملی بُعد میں عام طور پر بولی جانے والی زبان کی خطی توسیع (linear extension) کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس خاص سیاق و سباق میں جس سے ہمیں بلاواسطہ سروکار ہے، [الف] بہ طور اول ان لسانیاتی فقروں کی طرف اشارہ کرتا ہے جن کا تعلق الٰہیاتی تصورات اور فکر سے ہے۔ مثال کے طور پر علمائے الٰہیات اکثر انسان کے خدا سے "قرب" اور "بُعد" کا ذکر کرتے ہیں۔ چناں چہ، مثلاً وہ لوگ جو خدا پر ایمان نہیں رکھتے ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اس سے "دور" ہیں، جب کہ مومنین کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اس سے "نزدیک" یا "قریب" ہیں۔ بذاتہ، یہ الفاظ کا بالکل پُر اہمیت استعمال ہے۔ اس سیاق و سباق میں "قرب" اور "بُعد" کے تصورات صرف و محض حسیاتی اشیا کے، جن سے ہم اپنی روز مرہ کے عملی تجربات میں دوچار ہوتے ہیں، "قرب" اور "بُعد" کی دینیاتی صراحت کا نتیجہ ہیں۔ نتیجتاً اس سطح پر، ان دونوں تصورات کی تفہیم ہنوز بنیادی طور پر ایک ذہنی تصور یا مکانی فاصلے (spatial distance) کے خیال کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

لیکن یہی لفظ، قرب اور بُعد دوسری طرح بھی استعمال کیے جا سکتے ہیں، اور حقیقت میں اہل تصوف اپنے مخصوص وجدانات کو بیان کرنے کے لیے، خواہ یہ مذہبی ہوں یا مابعد الطبیعیاتی، اکثر انھیں استعمال کرتے بھی ہیں۔ اس صورت میں، الفاظ --- تجزیے کی اس بنیادی نہج کے مطابق جو ہم نے اختیار کی ہے --- سطح [ب] پر استعمال ہو رہے ہوتے ہیں۔ سطح [ب] کی بابت یہ نکتہ خاص طور پر ذہن میں رکھنا چاہیے

کہ اس مقام پر جو معنی مشکل ہوتا ہے اس تک اس معنی کے ذریعے رسائی ہر گز نہیں ہو سکتی جو سطح [الف] پر دستیاب ہوتا ہے، چاہے ہم اسے کتنی ہی وسعت کیوں نہ دے لیں۔ اور یہ اس لیے کہ تمام الفاظ کے سطح [ب] پر اجاگر ہونے والے معنی کی اساس عارفانہ تجربات (cognitive experiences) پر ہوتی ہے اور یہ اس سے قطعاً مختلف نوعیت کے ہوتے ہیں جس کا تجربہ عقلی تفکر کے بُعد میں کیا جاتا ہے، روز مرہ کی زندگی کے بُعد کا تو خیر ذکر ہی کیا۔ یہ اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، سطح [ب] پر معنی کا احساس ''اقلیم ورائے عقل'' میں صرف ''چشم بصیرت'' سے ہی ہو سکتا ہے۔ چناں چہ، مثال کے طور پر، ہمدانی کی دانست میں اس سطح پر قرب کا مطلب ایک مخصوص فوق الحسیاتی تعلق ہے جو تمام موجودات اور سرچشمۂ وجود کے درمیان (between all existents and the Source of existence) حاصل ہوتا ہے، ایک بے حد خاص الخاص تعلق، جس کی وضع کا بھرپور تجزیہ بعد میں کیا جائے گا۔ یہاں اتنا ہی کافی ہے کہ اس مقام پر ''قرب'' کا مطلب مطلق وجودی مساوات سے متصف وہ تعلق ہے جو تمام اشیا کو خدا کے حوالے سے حاصل ہوتا ہے۔ لفظ ''بُعد'' کو لامکانی مفہوم میں استعمال کرتے ہوئے، ہمدانی اکثر یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ تمام اشیا خدا سے مطلق مساوی فاصلے پر مقیم ہیں۔[۱۲] اگرچہ خود ہمدانی سطح [ب] پر ''بُعد'' کے معنی کا تجزیہ صراحتاً نہیں کرتا، پھر بھی یہ واضح ہے کہ چوں کہ اس اقلیم میں کوئی مکانی حوالہ شامل نہیں ہے، ''بُعد'' کے بھی بے کم و کاست وہی معنی ہیں جو ''قرب'' کے ہیں، یعنی تمام اشیا خدا سے ایک ہی (غیر مکانی) فاصلے پر ہیں۔

اگرچہ، اس طرح، ایک ہی لفظ، ''قرب''، کے دو بالکل مختلف معنی نکلتے ہیں، ہمیں اس غلطی کا مرتکب نہیں ہونا چاہیے کہ [الف] کے معنی اور [ب] کے معنی کا ایک دوسرے سے کوئی سروکار ہی نہیں۔ معنی [الف] اور معنی [ب] کے درمیان تعلق اس نوعیت کا بالکل نہیں جو، مثلاً، لفظ عین کے ممکنہ معنی ''چشمہ''، ''آنکھ''، ''طلا''، ''جوہر'' وغیرہ کے درمیان پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ سطح [ب] پر بھی، قرب کے معنی ''نزدیکی'' ہی ہوتے ہیں، اس فرق کے ساتھ کہ فوق الحسیاتی بُعد میں جو ''قرب'' مشکل ہوتا ہے اس کی وضع اس ''قرب'' سے یک سر مختلف ہوتی ہے جو تجربے کے حسیاتی یا عقلی بُعد میں عیاں ہوتی ہے۔ اسی بات کو دوسری طرح سے کہیں تو انسانی شعور میں رونما ہونے والی کیفی تبدیلی (qualitative change) کے مطابق ''قرب'' کے معنیاتی مظروف مکانی سے غیر مکانی میں بدل جاتے ہیں۔ لیکن اس تبدیلی سے یہ بات غیر متاثر رہتی ہے کہ ایک ہی لفظ با اہمیت اور پُر معنی طور پر دو مختلف سطحوں [الف] اور [ب] پر کام میں لایا جا رہا ہے۔

سوال یہ نہیں ہے کہ دونوں میں سے کون سا معنی ---- [الف] یا [ب] ---- اصلی اور حقیقی ہے؟ (یا کون سا مجازی اور استعاراتی؟) دونوں ہی مساوی طور پر مستند اور حقیقی ہیں، ہر ایک اپنے مخصوص بُعد میں، کیوں کہ ہر ایک کے عقب میں ایک مستند تجربہ کار فرما ہے۔ مثال کے طور پر، جب میں یہ کہتا ہوں، "میں ایک پھول دیکھ رہا ہوں"، تو تجربی سطح پر میرے مشاہدے کا ایک مستند معنی ہے جو ایک مستند حسیاتی تجربے پر مبنی ہے۔ اسی طرح، جب میں کہتا ہوں، "کل اپنے اجزا میں ہر ایک سے بڑا ہے"، تو عقلی غور و فکر کی سطح پر میرے بیان کا ایک مستند معنی ہے (سطح [الف])۔ اسی طرح جب منصور الحلاج انا الحق، "میں مطلق ہوں" کہتا ہے، تو فوق الحسیاتی اور فوق العقلی تجربی سطح (یعنی سطح [ب]) پر اس کے بیان کا مستند معنی ہے۔[17] واحد اہم نکتہ یہ ہے کہ تینوں جملوں میں سے ہر ایک کی تفہیم اسی بُعد میں کی جانی چاہیے جس سے اس کا تعلق ہے۔

سطح [ب] سے متعلق الفاظ اور جملوں کی اس نوع کی تفہیم کا حصول ناممکن نہ بھی سہی انتہائی مشکل ضرور ہے۔ کیوں کہ الحلاج کا انا الحق اور [بایزید] بسطامی کا سبحانی، اور اسی قسم کے دوسرے شطحات، یہ سب کے سب ارفع ترین روحانی فضیلت کے حامل متصوفین کے وہ الہامی بول ہیں جو آگہی کی غیر معمولی کیفیت میں ان سے صادر ہوئے ---- وہ کیفیت جس میں ان کی قوت تعقل زائل ہو چکی تھی اور وہ " ازل کی غلبہ آور روشنی کی تاب کاری میں فنا" ہو چکے تھے۔

یہاں اب اور کوئی موضوع دانش نہیں رہا ہے؛ فعل دانستن خود فنا ہو چکا ہے؛ اور ہر شے موضوع دانش میں بدل گی ہے (جو، اگر بے کم و کاست کہ اجائے تو، اب اور موضوع دانش نہیں رہی، کیوں کہ اسے جاننے والا موضوع ہی نہیں رہا)۔ بس اسی کیفیت میں یہ باقی ماندہ نقطہ خود کو خالص اور مطلق ھویت (جبروت) کی فضا میں عیاں کرتا ہے۔ تو ایسے میں حسین (الحلاج) انا الحق! کے علاوہ کہ بھی کیا سکتا ہے۔ بایزید (بسطامی) سبحانی! کے علاوہ اور کیا کہ سکتا ہے۔[18]

اب یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ اگر کوئی اس قسم کے بولوں کے معنی خاص سطح [ب] کی حدود میں، جس سے ان کا تعلق ہے، سمجھنے کے قابل ہو سکے، تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ خود بھی اسی نوع کے عارفانہ تجربے سے گزر چکا ہو۔

نتیجتاً، ایسے افراد کو جنھیں اقلیم ورائے عقل کا بلاواسطہ تجربی علم نہیں، سطح [ب] پر لفظوں کا استعمال ---- اگر وہ وہ نظریاتی طور پر لفظوں کے اس استعمال کے روا ہونے کا اعتراف کرتے بھی ہوں ---- ناگزیراً مجازی ہی نظر آئے گا۔[19] مختصراً سطح [ب] پر استعمال ہونے والے الفاظ انسانوں کی اکثریت

کے لیے استعارے ہی ہوتے ہیں۔ مثلاً لفظ نور، ''روشنی'' جب خدا کو نور کہا جاتا ہے تو یہ ان کے لیے صرف ایک استعارہ ہی ہوتا ہے۔

لیکن وہ افراد جو ''اقلیم ورائے عقل'' میں ہو آئے ہیں، تو ان کے نزدیک یہ سطح [الف] والا معنی (یعنی نور طبیعیاتی روشنی کے مفہوم میں) ہی استعاراتی ہے۔ یہ اس لیے کہ [ب] کا بُعد ٹھیک وہی مقام ہے جہاں حقیقت کا تجربہ اس کی اصلی، مطلق حالت میں ہوتا ہے۔ اس مخصوص سیاق و سباق میں زبان کا [الف] استعمال استعاراتی ہے، جب کہ [ب] استعمال حقیقی۔[۲۰]

[الف] اور [ب] سطحوں پر زبان کی معنیاتی وضع کی وضاحت کی ایک ٹکسالی مثال کے طور پر ہم لفظ علم کو لیتے ہیں، جیسا کہ یہ ''خدا کا علم'' فقرے میں استعمال ہوا ہے، اور جس کی بابت ہمدانی خود بڑی تفصیل سے کام لیتا ہے۔ سابقہ متن کی طرح، [الف] دینیاتی اور [ب] فوق العقلی، یا عارفانہ فہمیدگی کی سطح کی نمائندگی کرتا ہے۔

سطح [الف] پر جو، جیسا کہ پہلے نشان دہی کی جا چکی ہے، زبان کے عام استعمال کی دینیاتی توسیع سے زیادہ کچھ نہیں، '' خدا کچھ جانتا ہے'' کو ظاہر ہے ''آدمی کچھ جانتا ہے'' پر قیاس کر کے سمجھا جاتا ہے۔ اور اس تفہیم کی حدود میں علمائے دین مختلف دینیاتی مسائل کو ''صفات الٰہی'' کے تحت اٹھاتے ہیں اور ان پر بحث کرتے ہیں کیوں کہ اس سیاق و سباق میں علم کو خدا کی صفات میں سے ایک صفت تصور کیا جاتا ہے۔

چوں کہ ایک لفظ کا معنی جس طرح سطح [الف] پر سمجھا جاتا ہے وہ بنیادی طور پر اور آخر الامر اسی لفظ کی تجربی، قبل از دینیاتی تفہیم کی نظریاتی توسیع اور وضاحت کے ماسوا نہیں، اسی لیے علم کو بھی قدرتی طور پر اسی معنی پر قیاس کر کے سمجھ لیا جاتا ہے جو اس لفظ کے عام روز مرہ میں ہوتے ہیں۔ اچھا اب عام، تجربی بُعد میں، ''علم'' کی اپنی مخصوص وضع ہے جس کی بنیاد ذہن (عالم) اور عین (معلوم) کے درمیان ایک دو حدی / عنصری (two-term) تعلق پر استوار ہوتی ہے۔ اور اس تعلق مدرکہ میں جو عجیب بات ہے وہ یہ کہ یہاں ذہن منفعل ہے اور عین فعال۔ یعنی عالم بہ حیثیت عالم اپنا وظیفہ صرف اسی وقت انجام دے سکتا ہے جب جاننے کے لیے کوئی شے موجود ہو۔ معلوم کا وجود عالم کے بہ حیثیت عالم وجود سے مقدم ہوتا ہے: (معلوم-عالم)۔[۲۱]

تجربی علم کی یہ مخصوص وضع شعوری یا غیر شعوری طور پر الہیاتی فکر کی سطح پر منتقل کر دی جاتی ہے۔ چناں چہ الہیات میں یہ بیان ''خدا کو فلاں چیز کا علم ہے'' اس مفہوم میں سمجھا جائے گا: پہلے فلاں چیز کا علم الٰہی میں ایک ممکنہ معلوم کی حیثیت سے وجود ہے، پھر خدا اس چیز کو جیسی کہ وہ واقعاً ہے جانتا

ہے۔ اگرچہ خدا کی ایک صفت یقیناً علم ہے لیکن یہ اپنا فریضہ اسی وقت انجام دے سکتی ہے جب جاننے کے لیے مناسب معلوم [اشیا] موجود ہوں۔ قصہ کوتاہ، معلوم، عالم پر اثرانداز ہوتا اور اسے متعین کرتا ہے۔ چناں چہ مشہور و معروف مخمصہ (apria) جس کا تعلق خدا کے علم جزئیات سے ہے، یعنی تجربی دنیا کی انفرادی اشیا اور واقعات سے، اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔

یہ مخمصہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب، یہ فرض کرتے ہوئے کہ تجربے کی تمام سطحوں پر علم کی یہ وضع (معلوم - عالم) برقرار رہتی ہے، ہم یہ الٰہیاتی سوال پوچھتے ہیں کہ آیا خدا کو جزئیات کا علم ہے۔ اگر ہم "ہاں" کرتے ہیں، تو ہم اس سے یہ تاثر دے رہے ہوں گے کہ خدا کا علم کوئی اتفاقی [یا عارضی، حادثاتی] چیز ہے۔ کیوں کہ تجربی دنیا اپنی نوعیت میں عارضیت کی اقلیم ہے۔ یہاں تمام اشیا مسلسل تغیر پذیر ہوتی رہتی ہیں۔ کوئی شے بھی وقت کی دو اکائیوں میں بالکل یکساں نہیں رہتی۔ اگر خدا کا علم مخصوص اشیا کا ان کی لمحہ بہ لمحہ بدلتی ہوئی حالت میں تعاقب کرتا رہے تو خود یہ علم بھی لمحہ بہ لمحہ بدلتا رہے گا۔ مزید یہ کہ نئی اشیا مسلسل معرض وجود میں آتی رہتی ہیں، اور امور کی نت نئی شکلیں مستقل پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ جیسے جیسے خدا ان سے آگاہ ہو گا، اس کے مطابق خدا کے ذہن میں نئی نئی معرفتی حالتوں کا مسلسل واقع ہونا ناگزیر ہو جائے گا۔ لیکن اس بات کا اعتراف خدا کے علم کے حادثاتی ہونے کے اعتراف کے علاوہ کچھ نہیں ہو گا۔ ۲۲

اگر، اس مشکل سے دامن بچانے کی خاطر، ہم جواب "نا" میں دیتے ہیں، تو ہم سیدھے سادے طور پر یہ کہ خدا بعض چیزوں سے لاعلم ہے۔ اس صورت میں خدا کی ہمہ دانی کا کیا بنے گا؟ عجیب بات ہے خدا کے لاعلم ہونے کی بابت یہی بیان یعنی یہ مقدمہ: "[تجربی] دنیا کی جزئیات علم ازل کے احاطے میں نہیں" (علم ازل بجزئیات عالم محل نیست) ٹھیک ٹھیک انھیں بیانات میں سے ایک تھا جس کی بنیاد پر ہمدانی پر الحاد اور بے دینی کا الزام لگایا گیا۔ [۲۳]

ہمدانی کے مطابق، مذکورہ بالا مخمصہ صرف اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ علمائے الٰہیات "علم" کے وہی معنی لیتے ہیں جو تجربے کے عملی بُعد میں اس سے لیے جاتے ہیں۔ سطح [الف] کی معنیاتی وضع کی بابت ہم جو کہہ آئے ہیں اس کی روشنی میں اس قسم کی تفہیم ایک بالکل قدرتی چیز معلوم ہوتی ہے؛ یعنی، اس سطح پر زبان کا استعمال زبان کے تجربی استعمال کی دینیاتی توسیع ہی ہے۔ بہ ہر حال، علمائے الٰہیات وہ لوگ ہیں عام بول چال کے طلسم کو توڑنا جن کے بس کا روگ نہیں۔

خدا کے علم کی صحیح لسانیاتی وضع کو گرفت میں لانے کے لیے، آدمی کو اپنا تجزیہ اور آگے بڑھانا ہو گا، عام عقلی فکر کی حدود کے ماورا اس درمیانی منطقے میں جو سطح [الف] اور سطح [ب] کے بین بین پایا جاتا

ہے۔[24] زیادہ ٹھوس طریقے پر بیان کریں تو، آدمی کو ایک خاص قسم کی فکر سے رجوع کرنا ہو گا جو بہ یک وقت عقلی استدلال بھی ہے اور مابعد الطبیعیاتی مشاہدہ بھی۔ یہ ہم مندرجہ ذیل طریقے پر انجام دیں گے۔

سب سے پہلے دو طرح کے علموں کے درمیان فرق کرنا ہو گا: (۱) علم جو پہلے سے اس چیز کے وجود کو فرض کرتا ہے جسے معلوم کرنا چاہتا ہے، اور خود بھی اس کے وجود سے مشتق ہوتا ہے اور (۲) علم جسے معلوم شے کا عین وجود پہلے سے فرض کیے ہوتا ہے اور جس سے خود وہ مشتق بھی ہوتی ہے۔ ہمدانی اس فرق کو وضاحت روزمرہ کے تجربے سے ایک مثال دے کر کرتا ہے۔ "اس مکتوب کی بابت میرا علم (جو میں اب تمھیں بھیج رہا ہوں) اسے لکھنے سے پہلے ہی میرے ذہن میں موجود تھا۔ اور میرا علم اس مکتوب کے وجود کا سبب بنا۔ اگر میرا علم نہ ہوتا، تو یہ مکتوب نہ لکھا جا سکتا تھا۔ لیکن اس کی بابت تمہارا علم، اس مکتوب کے وجود کے بعد آیا۔ اور یہ مکتوب تمہارے علم کے وجود کا سبب تھا۔"[25]

خدا کے علم اور جزئیات کے درمیان تعلق کو اسی وضع کا سمجھنا چاہیے جو اس مثال میں "میرے علم" اور "میرے اس مکتوب" کے مابین ہے۔

اس طرح دو طرح کے علموں کے درمیان بنیادی فرق قائم کر کے ہمدانی کی فکر اشیا کے مابعد الطبیعیاتی بُعد کے قریب پہنچتی ہے۔

علم ازل عین "سرچشمۂ وجود" (ینبوع وجود) ہے۔ تمام موجودات کو، چاہے وہ تجربی دنیا کی ہوں یا فوق التجربی دنیا کی، خدا کے ازلی علم کی لامنتہا وسعت سے ٹھیک وہی نسبت ہے جو اس مکتوب کے محض (ایک واحد لفظ کے) ایک واحد حرف کو میرے علم اور استعداد کی وسعت سے ہے۔[26]

یہ نتیجہ نکالنے اور بیان کی ارفع ترین سطح (سطح [ب]) کے درمیان صرف ایک ہی قدم کا فاصلہ رہ جاتا ہے۔ لیکن دوسری طرف، سطح [ب] اور گزشتہ سطحوں کے درمیان، چاہے [الف] یا درمیانہ، ایک قابل ذکر فرق بھی نظر آتا ہے۔ کیوں کہ درمیانہ سطح پر بھی جس کا ابھی ابھی ذکر ہوا ہے اور جو واضح طور پر بہت زیادہ مابعد الطبیعیاتی اور وجودی نوعیت کی ہے، لفظ 'علم' ہنوز کسی قدر علمیاتی تعبیر (epistemological connotation) کا حامل ہوتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر، "علم" کی اصطلاح کے استعمال میں ہنوز کچھ حوالہ، چاہے یہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ سہی، انسان کی عام ذہنی فاعلیت کی طرف بھی موجود ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ معروضی اشیا کو جانتا اور پہچانتا ہے اور انھیں جانتا ہے۔ اس کے برعکس سطح [ب] پر استعمال ہونے کی حالت میں، "علم" کسی علمیاتی تعبیر کا مطلق حامل نہیں ہوتا۔ اس کا مفہوم خالص مابعد الطبیعیاتی ہوتا ہے۔ کیوں کہ یہاں خدا کے علم کا مطلب خدا کی معیت (لفظاً، "ساتھ ہونا" یا

خدا کا تمام اشیا سے مطلق عدم انفصال) ہے، اور نتیجے میں تمام اشیا کا اپنے انتہائی وجودی سرچشمے سے مساوی فاصلے پر قیام۔ یہ ایک دل چسپ نکتہ ہے جس کی کسی قدر تفصیلی وضاحت ضروری ہے، کیوں کہ ہمدانی بذاتِ خود یہاں علان کرتا ہے کہ یہ اس کا اپنا طبع زاد خیال ہے اور اس مسئلے کے ضمن میں اس سے پہلے کبھی کسی نے اس کا اظہار نہیں کیا ہے۔[۲۷]

وہ بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ بات عام مشاہدے میں آتی ہے کہ ہم تجربی دنیا میں اشیا کو مسلسل ایک دوسرے کے ساتھ تقدم و تاخر کے رشتے میں کھڑا دیکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر شعاعوں کا ظہور طلوعِ آفتاب کے بعد ہوتا ہے، جہاں موخر الذکر اول الذکر کا سبب ہوتا ہے۔ اسی طرح، اس قلم کی حرکت جس سے میں یہ لفظ لکھ رہا ہوں میرے ہاتھ کی حرکت کی تابع ہے، جو اپنی باری میں لکھنے والے کی حیثیت سے خود میرے بعد آتی ہے۔

تاہم بُعدِ الٰہی کے نقطۂ نظر سے دیکھنے پر اس قسم کے واقعات کی وضع ایک بالکل ہی مختلف روشنی میں نظر آئے گی۔ اس تناظر سے، آفتاب اور اس کی شعاعیں دونوں ہی مطلق سے یکساں فاصلے پر کھڑے نظر آئیں گے۔ اسی طرح (۱) قلم جو وہ آلہ ہے جس سے میں لکھ رہا ہوں، (۲) خطوط جو میں نے لکھے ہیں، اور (۳) لکھنے والا (یعنی خود میں) ایک واحد سطح پر مطلق سے یکساں فاصلے پر کھڑے ہیں۔ اور یہ سب اس لیے کہ اب ہم ایک مابعد الطبیعیاتی منطقے میں ہیں جہاں اشیا کے درمیان کوئی زمانی تواتر (طول، لفظی طور پر، "لمبائی"، عمودی نظام) نہیں ہوتا۔ یہاں سب چیزیں وجود کی ایک بے کراں اور بے زماں پہنائی (عرض، لفظی طور پر، "چوڑائی"، افقی نظام) میں ساتھ ساتھ زندہ [ہم زیست] تصور کی جاتی ہیں۔

ہمدانی ابن سینا کی نکتہ چینی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ موخر الذکر نے اشیا کے درمیان جب سببی تعلق کے ذریعے خدا کے وجود کے بارے میں اپنی دلیل قائم کی تو اس وقت اس نے تجربی بُعد کو بُعدِ الٰہی سے خلط ملط کر دیا تھا۔ ایک چیز، الف، کو وجود میں آنے کے لیے، کسی اور چیز، ب، کی اپنے سبب کے طور پر ضرورت ہے؛ اپنی باری میں ب کو خود اپنے سبب، ج، کی؛ اور ج کو اپنے لیے د کی، وغیرہ... اور اسباب کے اس پورے سلسلے --- الف، ب، ج، د --- کی انتہا پر ابن سینا کا خیال ہے کہ اس نے تمام اسباب کا مسبب دریافت کر لیا ہے، خدائے مطلق۔

ہمدانی کے خیال کے مطابق یہ نظریہ سر تا سر غلط ہے۔ وہ ابن سینا کے ضعفِ استدلال کی طرف اس طرح توجہ دلاتا ہے:

میرے اس مکتوب میں، مثال کے طور پر، دس ہزار حروف ہیں۔ ہر حرف دوسرے حرف کے بعد وجود (یعنی، لکھنے) میں آتا ہے۔ اور دوسری سطر پہلی سطر کے بعد؛ تیسری، دوسری کے بعد۔ اب فرض کرو کہ کوئی کہتا ہے: دسویں سطر نویں سطر سے وجود میں آتی ہے، نویں، آٹھویں سے، آٹھویں ساتویں سے، وغیرہ اور انتہائے کار تیسری، دوسری سے، دوسری، پہلی سے۔ مزید فرض کرو کہ اس مقام پر پہنچ کر وہ کہتا ہے: پہلی سطر بہ ذات خود لکھنے والے کے ارادے اور (لکھنے کی) قدرت سے وجود میں آئی ہے۔ یہ شخص بہ ظاہر معاملے کو غلط انداز میں دیکھ رہا ہے، کیوں کہ وہ لکھنے والے کا تعین مکتوب کے عمودی (یعنی زمانی) بُعد میں کر رہا ہے، بجائے اس کے افقی (غیر زمانی) بُعد میں کرنے کے۔ بے شک یہ آدمی پہلی اور دوسری سطر کے فاصلے کو آٹھویں، نویں یا دسویں سطر کے فاصلے کے مقابلے میں لکھنے والے کے ارادے سے بہت کم فاصلے پر تصور کرے گا۔[۲۸]

اس قسم کی فکر کو ابن سینا کے مدرجہ بالا استدلال پر لاگو کرنے کی دیر ہے اور معلوم ہو جائے گا کہ اس کی غلطی ٹھیک اس بات میں ہے کہ وہ خدا کو (غیر شعوری طور پر) کسی زمانی چیز کی طرح پیش کر رہا ہے۔

اگر ایک پاک وصاف، غیر آلودہ تصور اس کی دست رس میں ہوتا، تو اسے خدا اور کسی عارضی شے کے درمیان کوئی فاصلہ نظر نہیں آتا: وہ تمام اشیا کے خدا سے مساوی وجودی فاصلے پر ہونے کا قائل ہو جاتا۔ کیوں کہ مطلق مطلقاً ماورائے زمان ہے۔ ملاحظہ کرو کہ اس کاغذ پر لکھے ہوئے تمام حروف کسی طرح لکھنے والے سے ایک ہی فاصلے پر ہیں، اگر انھیں غیر زمانی وجودی عرض کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے، زمانی تواتر کے نقطۂ نظر سے نہیں۔[۲۹]

تمام اشیا کا خدا سے یہ مساوی وجودی فاصلہ لفظ علم کی معنیاتی وضع ہے، جب یہ بیان کی سطح [ب] پر خدائی صفت کے طور پر استعمال ہو رہا ہو، جو خود اس لفظ سے عیاں ہے۔ "ساتھ ہونا" [ماھیۃ] (خدا تمام اشیا کے ساتھ ہے) کی وضع کی بابت ایک اور نکتے کا ذکر ابھی باقی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ "ساتھ ہونا"، مطلق اور تجربی اشیا کے درمیان ایک طرح کی نسبت کے وجود کا مقتضی ہے۔ لیکن یہ نسبت بڑی انوکھی ہوتی ہے۔ اس انوکھے پن کا اسرار یہ ہے کہ یہ نسبت اسی وقت حقیقی اور واقعی ہوتی ہے جب اسے مطلق کی جانب سے دیکھا جائے، لیکن اس وقت نہیں جب اشیا کی جانب سے۔ کیوں کہ تجربی دنیا میں اشیا خود اپنے میں "لاشے" محض ہیں، ان کی اپنی کوئی حقیقت نہیں۔ وجود کی حقیقت جو بہ ظاہر ان میں نظر آتی ہے، وہ اس تعلق سے ماخوذ ہوتی ہے جس میں وہ مطلق کی فعالیت سے داخل ہوتی ہیں۔[۳۰]

چناں چہ ہمارے عام استعمال کی رو سے لفظ "نسبت"، وہ نسبت جس کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں، سرے سے کوئی نسبت ہی نہیں۔ اور آخر ہو بھی کیسے جب نسبت کے طرفین میں سے ایک سرے سے

"لاشے" ہو؟ اپنے اس قول سے ہمدانی کی مراد بھی ٹھیک یہی ہے: "اس دنیا میں ہر وہ چیز جو موجود ہے علم ازل کے عرض سے ایک نسبت رکھتی ہے، لیکن یوں کہنا چاہیے کہ یہ نسبت وہی ہے جو ایک "لاشے" کو اس چیز سے ہو جو لامتناہی ہے۔"[۳۱] لیکن یہ کہنا یہ کہنے کے مترادف ہے کہ "علم ازل کے عرض سے کسی موجود شے کی سرے سے کوئی نسبت ہی نہیں۔"[۳۲] چناں چہ، ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں: خدا اشیا کے ساتھ ہے، لیکن ہم اس ترقی کو الٹ کر یہ نہیں کہہ سکتے: اشیا خدا کے ساتھ ہیں۔[۳۳] یہ اس لیے کہ دنیا میں کوئی ایسی چیز نہیں جو خدا کے روبہ رو کھڑی ہو سکے۔ یہ خدا ہی ہے جو اپنا رخ (وجھ) تمام اشیا کی طرف کرتا ہے، اور یہی اس قول کا حقیقی مطلب ہے کہ خدا کو سب چیزوں کا علم ہے۔[۳۴] خود اشیا کا کوئی رخ نہیں جسے وہ خدا کی طرف پھیر سکیں۔

چوں کہ عام حالات میں ہمارے لیے کسی ایسی نسبت کا تصور کرنا ممکن نہیں جس میں طرفین میں سے ایک "لاشے" ہو، ہم "لاشے" کو "کوئی شے" تصور کرنے لگتے ہیں اور دونوں کے درمیان ایک دو طرفہ نسبت فرض کر لیتے ہیں (الف-ب)۔ چناں چہ ہم اکثر کہتے ہیں کہ اشیا خدا کے سامنے کھڑی ہیں، اپنا رخ اس کی طرف کر رہی ہیں (مقابلہ)۔[۳۵]

لیکن، دوسری طرف، یہ بھی صحیح ہے کہ اشیا ایک خاص نوعیت کی حقیقت کی حامل ہوتی ہیں جو خدا کی ان کی طرف توجہ سے ماخوذ ہوتی ہے۔ اس مفہوم میں اشیا اور خدا کے درمیان ایک دو طرفہ نسبت کا وجود ہوتا ہے۔ اور اس تناظر میں دنیا کے موجودات میں سے ہر موجود ایک ہی وقت میں "موجود" بھی ہوتا ہے اور "معدوم" بھی۔ یہ عجیب و غریب وجودی صورت حال ہے جو لفظ "علم" بیان کی سطح [ب] پر عیاں کرتا ہے۔ جس طرح ہمدانی تشابہ کے مظہر کو سمجھتا ہے وہ ایک کثیر الجہتی وضع پر مشتمل ہے جو دو یا زائد معنی سے تیار کی جاتی ہے (جیسے لفظ "علم" کے سطح [الف] اور [ب] پر معنی)، جو مشاہدے کی گہرائی کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اور ایک واحد معنیاتی ہستی (entity) میں ایک دوسرے کے ہم کنار بھی کر دیے جاتے ہیں۔

نوٹ: یہ مضمون توشی ہیکو ازتسو (Toshihiko Izutsu) کی انگریزی کتاب *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (Ashland, Oregon: White Clouds Press, 1994) سے لیا گیا ہے، جہاں یہ کتاب کا چوتھا باب ہے (صفحہ ۹۸-۱۱۸)

حوالہ جات و حواشی

[۱] اس مطالعے کی بنیاد ہمدانی کی تین اہم تصانیف ہیں جو تہران میں ایڈٹ اور طبع ہوئی ہیں: زبدۃ الحقائق (عربی)، ایڈٹ کردہ عفیف عصیران، ۱۹۶۲؛ تمہیدات (فارسی)، ایڈٹ کردہ عفیف عصیران، ۱۹۶۲ء؛ نامہ ہای عین القضات ہمدانی [رسائل] (فارسی) ، ایڈٹ کردہ عفیف عصیران اور علینقی منزاوی، ۱۹۶۹ء۔ میں مسرت کے ساتھ یہ اضافہ کرنا چاہتا ہوں کہ اس مقالے کی تیاری کے دوران میں نے ادارۂ مطالعات اسلامیہ، میکگل یونی ورسٹی کے پروفیسر ہرمن لینڈولٹ کے مفید مشوروں سے استفادہ کیا ہے۔

[۲] عین القضات نے خود روحانی ارتقا کا یہ سارا عمل بڑے خوب صورت غنائی شائبے کے ساتھ اپنی کتاب زبدۃ الحقائق، میں بیان کیا ہے، ص ۶-۷۔

[۳] ایضاً، ۷ اور متفرق مقامات۔

[۴] ایضاً، ۳۰۔

[۵] ایضاً، ۵۸۔

[۶] ایضاً، ۲۶۔

[۷] ایضاً، ۲۷، اور متفرق مقامات پر۔ یہ ایک تکنیکی اصطلاح ہے جو ہمدانی کی نگارشات میں مسلسل سامنے آتی ہے۔ یہ "اقلیم (جو) عقل کے بعد آتی ہے" (الطور الذی بعد العقل) بھی بیان ہوا ہے۔

[۸] مذکورہ کتاب دیکھیے، ایضاً، ۱۰۔

[۹] مذکورہ کتاب دیکھیے، ایضاً، ۳۵۔

[10] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe (New York: MacMillan, 1953), p. 36.

[۱۱] زبدۃ الحقائق، ۸۸۔

[۱۲] نامہ، نمبر ۶۰، جز ۷۵۳، ۴۵۲۔

[۱۳] نامہ، ۶ نمبر ۵۳، جز ۶۷۷، ۴۰۵۔

[۱۴] زبدۃ الحقائق، ۴۔

[۱۵] ایضاً، ۵۸۔

[۱۶] ایضاً، ۷۷-۷۸۔

[۱۷] حلاج کے مشہور بیان کے تجزیے کے لیے دیکھیے، شکوہ الغریب، ایڈٹ کردہ عفیف عصیران (تہران، ۱۹۶۲ء)، ۳۵، ۶۲؛ آربری کا انگریزی ترجمہ (*A Sufi Martyr*, London, 1969) : ۳۶، اور تمہیدات، جز ۸۴، ۶۲؛ جز ۱۰۸، ۷۷؛ جز ۱۰۴، ۷۵۔

[۱۸] ایضاً، جز ۸۴، ۶۲۔ مذکورہ کتابیں دیکھیے، نامہ، نمبر ۴۲، جز ۵۶۰، ۳۵۵، جہاں "سطح جبروت" کے بجائے "سطح ملک" (یعنی، عملی بُعد) کا فقرہ استعمال ہوا ہے۔ دونوں فقرے بالکل بامعنی ہیں، کیوں کہ زیر بحث متصوفانہ تجربہ

کا تعلق جبروت کے بُعد سے ہے، لیکن لسانیاتی اظہار صرف عملی دنیا میں ہی وقوع پذیر ہوتا ہے۔

۱۹ زبدۃ الحقائق، ۲۴۔

۲۰ ایضاً، ۲۱-۲۲۔

۲۱ نامہ، نمبر ۲۱، جز ۲۷۰، ۱۷۶-۱۷۷۔

۲۲ زبدۃ الحقائق، ۲۲، ۲۵۔ متصوفانہ فکر میں "نور اور ظلمت" کی بحث کے لیے اس کتاب کا دوسرا باب "*The Paradox of Light and Darkness in the Garden of Mysteries of Shabastari*", 39-66 بھی دیکھیے۔

۲۳ نامہ، نمبر ۸، جز ۲۱۹، ۱۵۰۔

۲۴ عین القضا ہمدانی خود [الف] اور [ب] کے درمیان ایک "درمیانی منطقے" کا ذکر نہیں کرتا۔ نظریاتی طور پر وہ بیان کی دونوں سطحوں کے درمیان فرق ہی پر قانع ہو جاتا ہے، چناں چہ خود اس کے اپنے بیان کے مطابق یہاں تجزیہ ہنوز دینیاتی فکر کی حدود ہی میں معلوم ہو گا۔ لیکن وضاحت کی خاطر میرے خیال میں یہ بہتر ہو گا کہ ہم اسے کوئی ایسی شے سمجھیں جو بُعد [الف] کے ماوراجاتی ہو۔

۲۵ نامہ، نمبر ۸، جز ۲۲۰، ۱۵۰-۱۵۱۔

۲۶ ایضاً، ۱۹، جز ۲۵۱، ۱۶۶۔

۲۷ ایضاً، جز ۲۲، ۲۰۔

۲۸ ایضاً، جز ۲۳، ۲۱۔

۲۹ ایضاً۔

۳۰ بعد کے زمانے کے اہل عرفانیات کی اصطلاح میں اس نوع کی نسبت کو اضافہ اشراقیہ کہا جاتا ہے۔

۳۱ زبدۃ الحقائق، ۲۱۔

۳۲ ایضاً، ۲۵۔

۳۳ ایضاً، ۶۲-۶۳، ۷۶۔

۳۴ ایضاً، ۲۰، ۲۶۔

۳۵ ایضاً، ۲۳۔

کلامِ اقبال میں بعض معاصر افغان مشاہیر کا تذکرہ

ڈاکٹر عبد الرؤف رفیقی

قلب آسیا کے مکین افغان قوم سے شاعر مشرق علامہ محمد اقبال خصوصی طور پر متاثر تھے چنانچہ ان کے کلام میں جابجا ماضی کے افغان مشاہیر کے ساتھ ساتھ علامہ کے بعض معاصرین کا تذکرہ بھی ملتا ہے کلامِ اقبال میں ان مشاہیر کے حضور توصیفی و تعریفی نکات ملتے ہیں۔ ذیل میں حروفِ تہجی کی ترتیب سے ان معاصر مشاہیر افاغنہ کا مختصر سوانحی تذکرہ اور ان سے منسوب پہلے اقبال کا اردو کلام اور بعد میں فارسی کلام درج کیا جاتا ہے۔

امان اللہ خان غازی

نام: اعلیٰحضرت غازی امان اللہ خان **ولدیت:** امیر حبیب اللہ خان
تاریخ و مقامِ پیدائش: جمعرات ۵ ذیقعدہ ۱۳۰۹ھ ق / ۱۸۹۱ء / ۱۳ دلو ۱۲۷۰ھ ش پغمان [1]
تاریخ و مقامِ وفات: سوموار ۱۳۸۰ھ ق / ۲۵ اپریل ۱۹۶۰ء / ۵ ثور ۱۳۳۹ھ ش زوریخ اٹلی
وجۂ شہرت: افغانستان کا فرمانروا اور استقلالِ افغانستان کا مؤسس
کلامِ اقبال میں تذکرہ غازی امان اللہ خان:۔

پیشکش پیامِ مشرق

بحضور اعلیٰحضرت امیر امان اللہ خان

فرمانروائے دولت مستقلہ افغانستان خلد اللہ ملکہ و اجلالہ'

اے امیر کامگار اے شہریار — نوجوان و مثلِ پیراں پختہ کار
چشمِ تو از پردگیہا محرم است — دل میانِ سینہ ات جامِ جم است
عزمِ تو پایندہ چوں کہسارِ تو — حزمِ تو آساں کند دشوارِ تو

همت تو چوں خیالِ من بلند ملتِ صد پاره را شیرازه بند
ہدیہ از شاہنشہاں داری بسے لعل و یاقوتِ گراں داری بسے

اے امیر ،ابن امیر ،ابنِ امیر
ہدیۂ از بے نواے ہم پذیر!

تا مرا رمزِ حیات آموختند آتشے در پیکرم افروختند
یک نواے سینہ تاب آوردہ ام عشق را عہد شباب آوردہ ام
پیرِ مغرب شاعرِ المانوی آں قتیلِ شیوه ہاے پہلوی
بست نقشِ شاہدانِ شوخ و شنگ دادِ مشرق را سلامے از فرنگ
در جوابش گفته ام پیغامِ شرق ماه تابے ریختم برشامِ شرق
تا شناساے خودم، خود بیں نیم باتو گویم او کہ بود و من کیم
او ز افرنگی جواناں مثلِ برق شعلۂ من از دمِ پیرانِ شرق
او چمن زادے، چمن پروردۂ من دمیدم از زمینِ مردۂ
او چو بلبل در چمن ''فردوسِ گوش'' من بصحرا چوں جرس گرمِ خروش
ہر دو دانائے ضمیرِ کائنات ہر دو پیغامِ حیات اندر ممات
ہر دو خنجر صبح خند، آئینہ فام او برہنہ، من ہنوز اندر نیام
ہر دو گوہر ارجمند و تاب دار زادۂ دریاے ناپیدا کنار
او ز شوخی در تہِ قلزم تپید تا گریبانِ صدف را بر درید
من بہ آغوشِ صدف تابم ہنوز در ضمیر بحر نایابم ہنوز
آشنائے من ز من بیگانہ رفت از خمستانم تہی پیمانہ رفت
من شکوهِ خسروی او را دھم تخت کسریٰ زیر پائے او نہم
او حدیثِ دلبری خواہد ز من رنگ و آب شاعری خواہد ز من
کم نظر بیتابیٔ جانم ندید آشکارم دید و پنہانم ندید
فطرتِ من عشق را در برگرفت صحبتِ خاشاک و آتش درگرفت
حق رموزِ ملک و دین برمن کشود نقشِ غیر از پردۂ چشم ربود
برگ گل رنگین زمضمونِ من است مصرعِ من قطرۂ خونِ من است

تا نہ پنداری سخن دیوانگیست　　درکمالِ ایں جنوں فرزانگیست
از ہنر سرمایہ دارم کردہ اند　　در دیارِ ہند خوارم کردہ اند
لالہ و گل از نوایم بے نصیب　　طائرم در گلستانِ خود غریب!
بسکہ گردوں سفلہ و دوں پرور است
وائے بر مردے کہ صاحب جوہر است
دیدہِ اے خسروِ کیواں جناب　　آفتاب ما توارت بالحجاب!
ابطحی در دشتِ خویش از راہِ رفت　　از دمِ او سوزِ اِلاّ اللہ رفت
مصریاں افتادہ در گردابِ نیل　　سست رگ تورانیانِ ژندہ پیل
آلِ عثمان در شکنجِ روزگار　　مشرق و مغرب زخونش لالہ زار
عشق را آئینِ سلمانی نماند　　خاکِ ایراں ماند و ایرانی نماند
سوز و سازِ زندگی رفت از گلش　　آں کہن آتش فسرد اندر دلش
مسلمِ ہندی شکم را بندۂ　　خود فروشے، دل زدیں برکندۂ
در مسلماں شانِ محبوبی نماند
خالدؓ و فاروقؓ و ایوبیؒ نماند
اے ترا فطرتِ ضمیر پاک داد　　از غمِ دیں سینۂ صد چاک داد
تازہ کن آئینِ صدیقؓ و عمرؓ　　چون صبا بر لالۂ صحرا گذر
ملتِ آوارۂ کوہ و دمن　　در رگِ او خونِ شیراں موجزن
زیرک و روئیں تن و روشن جبیں　　چشمِ او چوں جرّہ بازاں تیز بیں
قسمتِ خود از جہاں نایافتہ　　کوکبِ تقدیر او ناتافتہ
در قہستاں خلوتے ورزیدۂ　　رستخیزِ زندگی نادیدۂ
جانِ تو بر محنتِ پیہم صبور　　کوش در تہذیبِ افغانِ غیور
تا ز صدیقانِ این اُمت شوی
بہر دیں سرمایۂ قوت شوی
زندگی جہد است و استحقاق نیست　　جز بعلمِ انفس و آفاق نیست
گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر　　ہر کجا ایں خیر رابینی بگیر

سیدِ کل، صاحبِ ام الکتاب پردگیہا بر ضمیرش بے حجاب
گرچہ عینِ ذات را بے پردہ دید رَبِّ زِدْنِی از زبانِ او چکید
علم اشیا علم الاسماستے ہم عصا و ہم یدِ بیضاستے
علم اشیا داد مغرب را فروغ حکمتِ او ماست می بندد زدوغ
جانِ ما را لذتِ احساس نیست خاکِ رہ جُز ریزۂ الماس نیست
علم و دولت نظمِ کارِ ملت است علم و دولت اعتبارِ ملت است
آں یکے از سینۂ احرار گیر واں دگر از سینۂ کہسار گیر
دشنہ زن در پیکرِ ایں کائنات درشکم دارد گہر چوں سومنات

لعل ناب اندر بدخشانِ تو ہست
برقِ سینا در قہستان تو ہست

شورِ محکم اساسے بایدت؟ دیدۂ مردم شناسے بایدت
اے بسا آدم کہ ابلیسی کند اے بسا شیطان کہ ادریسی کند
رنگ او نیرنگ و بودِ او نمود اندرونِ او چو داغِ لالہ دود
پاکباز و کعبتین او دغل ریمن وغدر ونفاق اندر بغل
درنگر اے خسرو صاحب نظر نیست ہر سنگے کہ می تابد گہر
مرشدِ رومی حکیم پاک زاد سِرّ مرگ و زندگی بر ما کشاد

"ہر ہلاکِ امتِ پیش کہ بود
زانکہ بر جندل گماں بر دند عود"

سروری در دین ما خدمت گری است عدلِ فاروقیؓ و فقرِ حیدریؓ است
در ہجوم کار ہائے ملک و دیں بادلِ خودیک نفس خلوت گزیں
ہر کہ یک دم در کمین خود نشست ہیچ نخچیر از کمندِ او نجست
در قبائے خسروی درویش زی دیدہ بیدار و خدا اندیش زی
قائدِ ملتؒ شہنشاہِ مرادؒ تیغ او را برق و تندر خانہ زاد
ہم فقیرے، ہم شہ گردوں فرے اردشیرےؒ باروانِ بوذرےؒ
غرق بودش در زرہ بالا وَ دوش درمیانِ سینہ دل موئینہ پوش

آہ مسلماناں کہ میری کردہ اند
در شہنشاہی فقیری کردہ اند
در امارت فقر را افزودہ اند
مثلِ سلمانؓ در مدائن بودہ اند
حکمرانے بود و سامانے نداشت
دستِ او جز تیغ و قرآنے نداشت
ہر کہ عشق مصطفی سامانِ اوست
بحر و بر در گوشۂ دامانِ اوست
سوزِ صدیقؓ و علیؓ از حق طلب
ذرہ عشقِ نبیؐ از حق طلب
زانکہ ملت را حیات از عشقِ اوست
برگ و سازِ کائنات از عشقِ اوست
جلوۂ بے پردۂ او وا نمود
جوہر پنہاں کہ بود اندر وجود
روح را جز عشق او آرام نیست
عشقِ او روزیست کُورا شام نیست
خیز و اندر گردش آور جام عشق
در قہستان تازہ کن پیغامِ عشق [۲]

اعلیٰحضرت محمد نادر شاہ شہید

نام: محمد نادر شاہ غازی **ولدیت:** محمد یوسف خان
تاریخ و مقامِ پیدائش: ۲۱ حمل ۱۲۶۲ ھ ش/ ۹ ، اپریل ۱۸۸۳ء
تاریخ و مقامِ وفات: ۱۶ عقرب ۱۳۱۲ھ ش/ باغِ دلکشا کابل
وجۂ شہرت: سقوی انقلاب کے بعد افغانستان کا بادشاہ
مدتِ حکومت: چار سال ۲۳ دن۔[۳]

کلامِ اقبال میں تذکرہ محمد نادر شاہ غازی

حضورِ حق سے چلا لے کے لولوے لالا
وہ ابر جس سے رگِ گل ہے مثلِ تارِ نفس!
بہشت راہ میں دیکھا تو ہوگیا بے تاب
عجب مقام ہے جی چاہتا ہے جاؤں برس
صدا بہشت سے آئی کہ منتظر ہے ترا
ہرات و کابل و غزنی کا سبزۂ نورس!
سرشکِ دیدۂ نادر بہ داغِ لالہ فشاں
چناں کہ آتشِ اُو را دگر فرو نہ نشان[۴]

(آں سوئے افلاک) حرکت بہ کاخِ سلاطین مشرق

نادر، ابدالی، سلطان شہید

خسروانِ مشرق اندر انجمن
سطوتِ ایران و افغان و دکن
نادر آں دانائے رمز اتحاد
با مسلمان داد پیغامِ و داد[۵]

نادرؔ

خوش بیا اے نکتہ سنج خاوری　　اے کہ می زیبد ترا حرفِ دری
محرمِ رازیم با ما راز گوے　　آنچہ میدانی ز ایراں باز گوے[۶]

ابدالیؔ

آنچہ بر تقدیر مشرق قادر است　　عزم و حزم پہلویؔ و نادرؔ است
پہلویؔ آں وارثِ تختِ قباد　　ناخنِ او عقدۂ ایران کشاد
نادر آں سرمایۂ درانیاں　　آں نظامِ ملت افغانیاں
از غمِ دین و وطن زار و زبوں　　لشکرش از کوہسار آمد بروں
ہم سپاہی، ہم سپہ گر، ہم امیر　　باعدو فولاد و بایاران حریر!
من فداے آنکہ خود را دیدہ است　　عصرِ حاضر را نکو سنجیدہ است!
غربیاں را شیوہ ہاے ساحری است　　تکیہ جز برخویش کردن کافری است[۷]

فردوس بریں میں سلطان شہید اور زندہ رود کے طویل مکالمے کے بعد سلطان شہید کا پیغام بنام رود کاویری (حقیقت حیات و مرگ و شہادت) کے نام سے طویل نظم موجود ہے۔[۸]

۱۹۳۳ء میں اعلیٰحضرت محمد نادر شاہ غازی کی دعوت پر علامہ افغانستان تشریف لے گئے۔ وہاں کے تاثرات و کیفیات کو مثنوی مسافر میں بیان کیا جہاں جابجا نادر شاہ غازی کا تذکرہ ملتا ہے۔

نادرؔ افغاںؔ شہِ درویش خو　　رحمتِ حق بر روانِ پاکِ او
کارِ ملت محکم از تدبیر او　　حافظِ دین مبیں شمشیر او
چوں ابوذرؔ خود گداز اندر نماز　　ضربتش ہنگامِ کیں خارا گداز!
عہدِ صدیقؓ از جمالش تازہ شد!　　عہدِ فاروقؓ از جلالش تازہ شد !
از غمِ دیں در دلش چوں لالہ داغ　　در شبِ خاور وجودِ او چراغ!
در نگاہش مستیٔ ارباب ذوق　　جوہرِ جانش سراپا جذب و شوق
خسروی شمشیر و درویشی نگہ　　ہر دو گوہر از محیط لَا اِلہ!
فقر و شاہی وارداتِ مصطفی ست　　این تجلیہاے ذاتِ مصطفی ست!
ایں دو قوت از وجودِ مومن است　　ایں قیام و آں سجودِ مومن است

فقر سوز و درد و داغ و آرزو ست | فقر را درخوں تپیدن آبرو ست
فقرِ نادرؔ آخر اندر خوں تپید | آفریں بر فقرِ آں مرد شہید!
اے صبا اے رہ نوردِ تیز گام | در طوافِ مرقدش نرمک خرام
شاہ در خواب است پا آہستہ نہ | غنچہ را آہستہ تر بکشا گرہ
از حضورِ او مرا فرماں رسید | آنکہ جانِ تازہ در خاکم دمید
"سوختیم از گرمیٔ آوازِ تو | اے خوش آں قومے کہ داند رازِ تو
از غمِ تو ملتِ ما آشنا ست | می شناسیم ایں نواہا از کجا ست
اے بآغوشِ سحاب ما چو برق | روشن و تابندہ از نورِ تو شرق
یک زماں در کوہسار ما درخش | عشق را باز آں تب و تابے بہ بخش
تا کجا در بندہا باشیٔ اسیر | تو کلیمی راہِ سینائے بگیر!"
طے نمودم باغ و راغ و دشت و در | چوں صبا بگذشتم از کوہ و کمر[۹]

مسافر وارد می شود بہ شہر کابل
و حاضر می شود بحضورِ اعلیٰحضرت شہیدؒ

شہر کابل ! خطۂ جنت نظیر | آبِ حیواں از رگِ تاکش بگیر!
قصرِ سلطانی کہ نامش دلکشاست | زائراں را گردِ راہش کیمیاست
شاہ را دیدم دراں کاخِ بلند | پیش سلطانے، فقیرے درد مند
خُلقِ او اقلیم دلہا را کشود | رسم و آئین ملوک آنجا نہ بود
من حضورِ آں شہِ والا گہر | بے نوا مردے بدربارِ عمرؓ
جانم از سوزِ کلامش در گداز | دستِ او بوسیدم از راہِ نیاز
پادشاہے خوش کلام و سادہ پوش | سخت کوش و نرم خوے و گرم جوش
صدق و اخلاص از نگاہش آشکار | دین و دولت از وجودش استوار
خاکی و از نوریاں پاکیزہ تر | از مقامِ فقر و شاہی باخبر
در نگاہش روزگار شرق و غرب | حکمتِ او رازدارِ شرق و غرب
شہریارے چوں حکیمان نکتہ داں | رازدانِ مدوجزرِ امتاں

پردہ ہا از طلعتِ معنی کشود　　نکتہ ہاے ملک و دین را وا نمود
گفت ازاں آتش کہ داری دربدن　　من ترا دانم عزیزِ خویشتن
ہر کہ او را از محبت رنگ و بو ست　　در نگاہم ہاشمؔ و محمودؔ او ست
درحضورِ آں مسلمانِ کریم　　ہدیہ آوردم زقرآنِ عظیم
گفتم ایں سرمایۂ اہلِ حق است　　در ضمیر او حیاتِ مطلق است
اندرو ہر ابتدا را انتہا است　　حیدرؓ از نیروے او خیبر کشاست
نشۂ حرفم بخونِ او دوید　　دانہ دانہ اشک از چشمش چکید
گفت "نادرؔ در جہاں بے چارہ بود　　از غمِ دین و وطن آوارہ بود
کوہ و دشت ازاضطرابم بے خبر　　از غمانِ بے حسابم بے خبر
نالہ بابانگِ ہزار آمیختم　　اشک باجوے بہار آمیختم
غیر قرآن غمگسارِ من نہ بود　　قوتش ہر باب را برمن کشود"
گفتگوئے خسرو والا نژاد　　باز بامن جذبۂ سرشار داد
وقتِ عصر آمد صدائے الصلٰوت　　آن کہ مومن را کند پاک از جہات
انتہائے عاشقان سوز و گداز　　کردم اندر اقتدائے او نماز
راز ہائے آں قیام و آں سجود　　جُز بزمِ محرماں نتواں کشود [۱۰]

برمزارِ حضرت احمد شاہ بابا علیہ الرحمۃ

موسسِ ملت افغانیہ

فاش گو با پورِ نادر فاش گوے　　باطنِ خود را بہ ظاہر فاش گوے"

اعلیٰحضرت المتوکل علی اللہ محمد ظاہر شاہ

نام و لقب: المتوکل علی اللہ محمد ظاہر شاہ

ولدیت: اعلیٰحضرت محمد نادر شاہ غازی

تاریخ و مقامِ ولادت: ۲۲ میزان ۱۲۹۳ھ ش/ ۱۹۱۴ء [۱۲] تاریخ وفات: ۲۳ جولائی ۲۰۰۷ء، تدفین: کابل

اعلیٰحضرت محمد نادر شاہ غازی کی شہادت کے بعد افغانستان کے بادشاہ بنے اور تقریباً چالیس سال تک افغانستان کے فرمانروا رہے۔ روم میں کئی سال جلاوطنی کے بعد عازمِ وطن ہوئے۔

کلامِ اقبال میں تذکرہ المتوکل علی اللہ محمد ظاہر شاہ:[۱۲]

خطاب بہ پادشاہِ اسلام

اعلیٰحضرت محمد ظاہر شاہ اَیَّدَہُ اللہ بِنَصرِہٖ

اے قبائے پادشاہی بر تو راست　　سایۂ تو خاکِ مارا کیمیا ست
خسروی را از وجودِ تو عیار　　سطوتِ تو ملک و دولت را حصار
از تو اے سرمایۂ فتح و ظفر　　تختِ احمد شاہ را شانے دگر
سینہ ہا بے مہرِ تو ویرانہ بہ　　از دل و از آرزو بیگانہ بہ
آبگوں تیغے کہ داری در کمر　　نیم شب از تاب او گردد سحر
نیک می دانم کہ تیغِ نادرؔ است　　من چہ گویم باطنِ او ظاہرؔ است
حرفِ شوق آوردہ ام از من پذیر　　از فقیرے رمزِ سلطانی بگیر
اے نگاہِ تو زشاہیں تیز تر　　گردِ ایں ملکِ خدا دادے نگر
ایں کہ می بینیم از تقدیر کیست؟　　چیست آں چیزے کہ می بایست و نیست؟
روز و شب آئینۂ تدبیرِ ماست　　روز و شب آئینۂ تقدیرِ ماست
باتو گویم اے جوانِ سخت کوش　　چیست فردا؟ دخترِ امروز و دوش!
ہر کہ خود را صاحبِ امروز کرد　　گردِ او گردد سپہرِ گرد گرد
او جہانِ رنگ و بو را آبروست　　دوش ازو، امروز ازو فردا ازوست
مردِ حق سرمایۂ روز و شب است　　زاں کہ او تقدیرِ خود را کوکب است
بندۂ صاحب نظر پیرِ امم　　چشمِ او بینائے تقدیرِ امم
از نگاہش تیز تر شمشیر نیست　　ماہمہ نخچیر! او نخچیر نیست
لرزد از اندیشۂ آں پختہ کار　　حادثات اندر بطونِ روزگار
چوں پدر اہلِ ہنررا دوست دار　　بندۂ صاحب نظر را دوست دار
ہمچو آں خلد آشیاں بیدار زی　　سخت کوش و پُردم و کرار زی

می شناسی معنیٔ کرار چیست
ایں مقامے از مقاماتِ علیؓ است

امتاں را در جہانِ بے ثبات
نیست ممکن جز بکرّاری حیات

سرگذشتِ آلِ عثمان را نگر
از فریب غربیاں خونیں جگر

تا ز کرّاری نصیبے داشتند
درجہاں دیگر علم افراشتند

مسلم ہندی چرا میداں گذاشت؟
ہمتِ او بوئے کراری نداشت!

مشتِ خاکش آنچناں گردیدہ سرد
گرمیٔ آوازِ من کارے نکرد!

ذکر و فکرِ نادری درخونِ تست
قاہری با دلبری درخونِ تست

اے فروغِ دیدۂ برنا و پیر
سرِّ کار از ہاشمؔ و محمودؔ گیر

ہم ازاں مردے کہ اندر کوہ و دشت
حق ز تیغ او بلند آوازہ گشت

روز ہا شب ہا تپیدن میتواں
عصرِ دیگر آفریدن میتواں

صد جہاں باقی است در قرآں ہنوز
اندر آیاتش یکے خود را بسوز

باز افغان را ازاں سوزے بدہ
عصرِ او را صبحِ نوروزے بدہ

ملتے گم گشتۂ کوہ و کمر
از جبینش دیدہ ام چیزے دگر

زانکہ بود اندر دل من سوز و درد
حق ز تقدیرش مرا آگاہ کرد

کاروبارش رانکو سنجیدہ ام
آنچہ پنہاں است پیدا دیدہ ام

مردِ میداں زندہ ز اللہ ھو ست
زیرپائے او جہانِ چارسوست!

بندۂ کو دل بہ غیراللہ نہ بست
می تواں سنگ از زجاجِ او شکست

او نگنجد در جہانِ چون و چند
تہمتِ ساحل بایں دریا مبند

چوں زروے خویش بر گیرد حجاب
اوحساب است او ثواب است او عذاب!

برگ و سازِ ما کتاب و حکمت است
ایں دو قوت اعتبارِ ملت است

آں فتوحاتِ جہانِ ذوق و شوق
ایں فتوحاتِ جہانِ تحت و فوق

ہر دو انعامِ خدائے لایزال
مومناں را آں جمال است، ایں جلال!

حکمتِ اشیا فرنگی زاد نیست
اصلِ او جُز لذتِ ایجاد نیست

نیک اگر بینی مسلمان زادہ است
ایں گہر از دستِ ما افتادہ است

چوں عرب اندر اروپا پر کشاد
علم و حکمت را بنا دیگر نہاد

دانہ آں صحرانشیناںؔ کاشتند　　حاصلش افرنگیاں برداشتند
ایں پری از شیشۂ اسلامِ ماست　　باز صیدش کن کہ او از قافِ ماست
لیکن از تہذیب لا دینی گریز　　زانکہ او با اہل حق دارد ستیز
فتنہ ہا ایں فتنہ پرداز آورد　　لات و عزیٰ در حرم باز آورد
از فسونش دیدۂ دل نابصیر　　روح از بے آبیَ او تشنہ میر!
لذتِ بیتابی از دل می برد　　بلکہ دل زیں پیکرِ گل می برد
کہنہ دُز دے غارتِ او برملاست　　لالہ می نالد کہ داغِ من کجاست!
حق نصیب تو کند ذوقِ حضور　　باز گویم آنچہ گفتم در زبور
"مردن وہم زیستن اے نکتہ رس　　ایں ہمہ از اعتبارات است و بس
مردِ کر سوزِ نوا را مردۂ　　لذتِ صوت و صدا را مردۂ
پیشِ چنگے مست و مسرور است کور　　پیش رنگے زندہ در گور است کور
روح باحق زندہ و پایندہ است　　ورنہ ایں را مردہ آں را زندہ است
آنکہ حیٌّ لاَ یَمُوت آمد حق است　　زیستن باحق حیاتِ مطلق است
ہر کہ بے حق زیست جز مردار نیست　　گرچہ کس در ماتمِ او زار نیست"
برخور از قرآں اگر خواہی ثبات　　در ضمیرش دیدہ ام آب حیات
می دھد ما را پیامِ لاَ تَخَفْ　　می رساند بر مقامِ لاَ تَخَفْ
قوتِ سلطان و میر از لاَ اِلٰہَ　　ہیبت مردِ فقیر از لاَ اِلٰہَ
تادو تیغِ لاَ و اِلاَّ داشتیم　　مَا سِوَا اللّٰہ را نشاں نگذاشتیم!
خاوراںؔ از شعلۂ من روشن است　　اے خنک مردے کہ در عصرِ من است
از تب و تابم نصیب خود بگیر　　بعد ازیں ناید چو من مردِ فقیر!
گوہر دریائے قرآں سفتہ ام　　شرح رمزِ صِبغَۃ اللّٰہ گفتہ ام
با مسلماناں غمے بخشیدہ ام　　کہنہ شاخے را نمے بخشیدہ ام
عشقِ من از زندگی دارد سراغ　　عقل از صہبائے من روشن ایاغ
نکتہ ہائے خاطر افروزے کہ گفت؟　　با مسلماں حرفِ پُر سوزے کہ گفت؟
ہمچو نے نالیدم اندر کوہ و دشت　　تا مقامِ خویش برمن فاش گشت

حرفِ شوق آموختم واسوختم　　آتشِ افسردہ باز افروختم
بامن آہِ صبحگاہے دادہ اند　　سطوتِ کوہے بکاہے دادہ اند
دارم اندر سینہ نورِ لَا اِلہٰ　　در شراب من سرورِ لَا اِلہٰ
فکرِ من گردوں مسیر از فیض اوست　　جوئے ساحل نا پذیر از فیض اوست
پس بگیر از بادۂ من یک دو جام　　تا درخشی مثلِ تیغ بے نیام ![13]

❀...❀...❀

حوالہ جات وحواشی

[1] عبدالرؤف بینوا، د افغانستان نومیالی، جلد ۳، مطبوعہ وزارت اطلاعات وکلتور، کابل، ۱۳۵۴ھ ،ص ۴۷۸- ۴۷۹۔

[2] محمد اقبال علامہ، پیامِ مشرق، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، نوزدھم، ۱۹۸۹ء، ص ۱۵ تا ۲۱۔

[3] آریانا دائرۃ المعارف پشتو، جلد ۷ مطبع دولتی، کابل افغانستان، ۱۳۵۵ھ ش ، ص ۹۸۳ - ۹۸۴۔

[4] محمد اقبال علامہ، بالِ جبریل، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور،۱۹۹۱ء ، ص ۱۵۳۔

[5] محمد اقبال علامہ، جاوید نامہ، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، یاز دھم، اگست ۱۹۸۶ء، ص ۱۷۱ - ۱۷۲۔

[6] ایضاً، ص ۱۷۳۔

[7] ایضاً، ص ۱۸۰۔

[8] ایضاً، ص ۱۸۰ تا ۱۸۶۔

[9] محمد اقبال علامہ، مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق مع مسافر، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع نہم، ۱۹۸۵ء ص ۵۵ - ۵۶۔

[10] ایضاً، ص ۶۱ تا ۶۳۔

[11] ایضاً، ص ۸۰۔

[12] آریانا دائرۃ المعارف، جلد ۷، ص ۹۷۹۔

[13] مثنوی مسافر، ص ۸۱ تا ۸۶۔

اقبال کا قرینہ عشق رسول

ڈاکٹر طالب حسین سیال

رسول رحیم ﷺ کے اسوہ حسنہ کو اجاگر کرنے کے لیے اہل رحیم یار خان کو سیرت کانفرنس کے اہتمام پر مبارک باد پیش کرتا ہوں۔ رسول رحیم کی ترکیب سورۃ التوبہ کی آیت نمبر ۱۲۸ سے اخذ کی ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ عَزِيْزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيْصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ﴿۱۲۸﴾

تم میں سے تمہاری طرف رسول آیا کہ جسے تمہاری تکالیف اور رنج و الم ناگوار ہیں، حریص ہے تمہاری بھلائی پر اور مومنوں پر نہایت شفیق اور مہربان ہے۔

حضرت محمد ﷺ صرف مومنوں کے لیے ہی روف اور رحیم نہیں بلکہ وہ تو رحمۃ للعالمین ہیں سارے جہانوں کے لیے، باعث رحمت ہیں۔ انہوں نے امن و سلامتی کے پیغام یعنی اسلام کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ یہ وہی پیغام ہے جو ہر پیغمبر خدا نے اپنے اپنے عہد میں اپنی اپنی قوم کے سامنے پیش کیا جب کہ رحمۃ للعالمین نے مکمل و اکمل شکل میں تمام بنی نوع انسان کے لیے پیش کیا۔ اُن کی انقلابی تعلیم نے امن و سلامتی، احترام آدمیت، سماجی مساوات اور عدل و انصاف کے ہمہ گیر اصولوں کو اجاگر کر کے انسانی حقوق کے منشور سے آشنا کیا۔ رسول کریم ﷺ جن کے ذریعہ سے یہ آئین نو بنی نوع انسان کو عطا ہوا اور جن کی اپنی زندگی بھی اس آئین کا عملی نمونہ تھی اور جو مکارم اخلاق کے درجہ تمام پر فائز تھے۔ ان سے محبت و عشق کیوں نہ ہو انہوں نے بھائی چارے و امن کی ایک نئی دنیا بسا دی تھی۔ علامہ اقبال نے روح ابو جہل کے نوحہ کو منظوم کیا ہے جو اس نے حرم کعبہ کے دروازے پر پڑھا تھا:

مذہب او قاطع ملک و نسب   از قریش و منکر از فضل عرب!
در نگاہ او یکے بالا و پست   با غلام خویش بر یک خواں نشست
احمراں با اسوداں آمیختند   آبروئے دودمانے ریختند[1]

اس (حضرت محمد ﷺ) کا مذہب ملک اور نسب کی جڑیں کاٹتا ہے وہ قریش اور عرب کی فضیلت کا منکر ہے۔ اس کی نگاہ میں چھوٹا بڑا یا اعلیٰ و ادنیٰ برابر ہیں۔ وہ اپنے غلام کے ساتھ ایک دستر خواں پر بیٹھتا ہے۔ (اس کے دین کی وجہ سے) کالے گورے مل گئے۔ اس نے خاندان کی آبرو خاک میں ملا دی۔

محبت کا جذبہ فطری جذبہ ہے۔ دیکھا جائے تو کائنات کے ذرے ذرے میں جذب و انجذاب ہے۔ پودوں اور حیوانوں میں فطری جذبہ محبت ان کی بقائے نوع اور بقائے نسل کا ضامن ہے اور یہی فطری جذبہ تہذیب و تطہیر اور تکمیل کے مرتبے میں انسان میں موجزن ہوتا ہے۔ اس کی نوعیت میں وسعت، تنوع اور شعوری رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس جذبہ محبت کے کئی مظاہر اور کئی معروض ہوتے ہیں۔ انسان نیچر کے مظاہر سے محبت کرتا ہے۔ فن اور آرٹ کی تخلیق کرتا ہے۔ اعلیٰ افکار اور اعلیٰ اقدار کی خاطر کٹ مرتا ہے۔ جب انسان کے جذبہ محبت میں پاکیزگی، تقدس اور عقیدت شامل ہو جائے تو اس کی قوت، جوش اور سرشاری میں کئی گنا اضافہ ہو جاتا ہے۔ جب اس جذبے اور احساس میں شیفتگی پیدا ہو جاتی ہے اور اس کا انداز والہانہ ہو جاتا ہے تو یہ عشق کہلاتا ہے۔ تصوف اور شاعری کے لٹریچر میں انتہائی محبت کے جذبے کو بیان کرنے کے لیے عشق کی اصطلاح کا استعمال عام ہے۔ عشق کا لغوی مطلب بہت محبت کرنا، محبت میں حد سے بڑھ جانا ہے۔[۲] عشق میں جنون کا عنصر بھی ہوتا ہے شاید اسی وجہ سے کئی علما و حکما حب رسول کی اصطلاح کو ترجیح دیتے ہیں شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ عربی اصل کی رو سے عشق کے معنوں میں جنوں بھی شامل ہے۔ قاموس میں عشق کو جنون کا ایک حصہ بتایا گیا ہے۔[۳] لیکن یہ وجہ قابل قبول نہیں ہے۔ علامہ اقبال نے جنون کو مثبت معانی میں استعمال کیا ہے۔ جنون کے مفہوم کی بدولت ہی عشق میں محبت کی شدت، بے قراری اور بے تابی کا عنصر آیا ہے۔ تصوف اور ادبیات میں یہ اصطلاح ایک وسیع، جامع اور ہمہ گیر مفہوم کے لیے استعمال کی جاتی ہے اور ہر خاص و عام اس کو محبت کی شدت، گہرائی اور بے تابیوں کو بیان کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ علامہ اقبال نے جنون کو مثبت معانی میں استعمال کیا ہے اور اس کو ادراک اور شعور کی ایک قسم قرار دیا ہے مثال کے طور پر ان کے دو اشعار ملاحظہ کیجیے:

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعل راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحب ادراک[۴]

....

وہ حرف راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں
خدا مجھے نفس جبریل دے تو کہوں[۵]

یہاں اس کا ذکر کرنا ضروری ہے کہ اقبال نے اپنی شاعری میں محبت اور عشق دونوں اصطلاحوں کا استعمال کیا ہے اور اُن کا عشق رسول کا قرینہ سب سے جدا ہے۔ عہد اقبال سے پہلے اکثر شعراء نے عشق رسول کا اظہار کرتے ہوئے حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کے مقام و مرتبہ اور ان کے علو شان کو مد نظر رکھا ہے۔ بالعموم ان کے تجسیمی و معنوی حسن اور ان سے عقیدت پر توجہ مرکوز رکھی ہے اور اسی مناسبت سے خاک مکہ و مدینہ سے بھی اظہار عشق کیا ہے اور ہر اس چیز سے اظہار عشق کیا ہے جس کی رسول اللہ سے کوئی نسبت ہو۔ امیر مینائی کہتے ہیں:

یاد جب مجھ کو مدینے کی فضا آتی ہے
سانس لیتا ہوں تو جنت کی ہوا آتی ہے

یہ اشعار تو نعت کے لٹریچر میں بہت مشہور ہیں:

یا صاحب الجمال و یا سید البشر　　من وجهك المنير لقد نوّر القمر
لا یمکن الثناء کما کان حقه　　بعد از خدا بزرگ توئی قصه مختصر

مرزا غالب نے مرتبہ محمد ﷺ کے عرفان و بیان کے لیے اپنے عجز کا اظہار کیا ہے وہ کہتے ہیں:

غالب ثنائے خواجہ با یزدان گذاشتیم
کآن ذات پاک مرتبہ دان محمد است

علامہ اقبال روایتی شعراء کی طرح رسول رحیم کے مقام و مرتبہ اور آپ کی بلند شان و عظمت کی طرف بھی متوجہ تھے اور اسی وجہ سے خاک مدینہ اور خاک حجاز سے بھی عشق کرتے تھے۔

خاک یثرب از دو عالم خوشتر است
اے خنک شہرے کہ آنجا دلبر است

گرامی کے نام علامہ اقبال ایک خط میں لکھتے ہیں:

مسلم تو دۂ خاک نہیں کہ خاک اسے جذب کر سکے...... البتہ اس زمان و مکان کی مقید دنیا کے مرکز میں ایک ریگستان ہے جو مسلم کو جذب کر سکتا ہے اور اس کی قوت جاذبہ بھی ذاتی اور فطری نہیں، بلکہ مستعار ہے ایک کف پا سے جس نے اس ریگستان کے چمکتے ذرات کو بھی پامال کیا تھا۔[۲]

جیسا کہ بتایا ہے ہمارے اکثر شعراء نے عہد اقبال سے پہلے رسول اللہ ﷺ کی مدح میں جو منظوم کلام تخلیق کیا ہے وہ زیادہ تر آپ کے مقام و مرتبہ حسن و جمال اور آپکی شان محبوبیت سے متعلق ہے۔

مولانا الطاف حسین حالی کے دور سے نعت کی ادبیات میں وسعت پیدا ہوئی۔ اب یہ مدح و توصیف رسول اور ان سے عقیدت تک محدود نہ رہی بلکہ رسول اللہ ﷺ کے اخلاق و کردار کو بھی اجاگر کیا جانے لگا۔ مولانا حالی نے نعت گوئی کو ایک اچھوتا اور نیا اسلوب دیا۔ اس دور سے برعظیم پاک و ہند میں نعت کے لٹریچر میں نیا رجحان تشکیل ہونا شروع ہوا اور سیرت رسول کو موضوع نعت بنانے کا نیا رجحان علامہ اقبال کے کلام میں بام عروج تک پہنچتا ہے۔ مولانا حالی کے چند اشعار پیش ہیں:

خطا کار سے در گذر کرنے والا
بد اندیش کے دل میں گھر کرنے والا
مفاسد کو زیر و زبر کرنے والا
قبائل کو شیر و شکر کرنے والا
پلٹ دی بس ایک آن میں اس کی کایا
عرب میں جس پہ قرنوں سے تھا جہل چھایا[۷]

اقبال کے ایک دوست مرزا جلال الدین بیرسٹر لکھتے ہیں:

خواجہ حالی مرحوم کے مسدس کے تو (اقبال) عاشق تھے میرے پاس ریاست ٹونک کا ایک شائستہ مذاق ملازم تھا اسے ستار بجانے میں خاص دسترس تھی اور وہ مسدس حالی ستار پر ایک طرز کے ساتھ سنایا کرتا تھا۔ ڈاکٹر صاحب التزام کے ساتھ ہر دوسرے روز اس سے مسدس سننے کی خواہش کرتے حضور سرور کائنات کی تعریف میں وہ بند جو "وہ نبیوں میں رحمت لقب پانے والا سے شروع ہوتا ہے انہیں بطور خاص مرغوب تھا ان کو سنتے ہی ان کا دل بھر آتا اور وہ اکثر بے اختیار رو پڑتے۔

علامہ اقبال کی ایک منفرد خوبی یہ ہے کہا انہوں نے اسلامیات اور تصوف کی کئی اصطلاحوں کو نئے معانی اور نئے مفاہیم سے آشنا کیا ہے مثلاً وہ دیدار رسول اکرم ﷺ کے معانی بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

معنی دیدار آں آخر الزماں
حکم او بر خویشتن کردن رواں
باز خود را بین ہمیں دیدار او است
سنت او سرے از اسرار اوست[۸]

دیدار نبی آخر الزماں کے معانی یہ ہیں کہ تم اپنے اوپر ان کے حکم کو رواں کرو آپ کی سنت کی پیروی میں ڈوب کر خود شناسی حاصل کرو یہی آپ کا دیدار ہے۔ آپ کی سنت آپ کے اسرار میں سے ہے۔

علامہ اقبال نے عشق رسول کے نئے منہاج اور نئی جہات کو روشن کیا۔ فارسی اور اردو ادبیات کو ان جہات کی نئی وسعتوں اور نئی معنوی گہرائیوں سے آشنا کیا۔ عرفان و تخیلات کے نئے جہانوں کا راستہ دکھایا اور سیرت رسول سے محبت کے تقاضوں کو نعت میں سمویا۔ اقبال کے نزدیک عشق ایک مسلک ایک نظریہ اور ایک طریق زندگی ہے۔ کہتے ہیں:

صدق خلیل بھی ہے عشق صبر حسین بھی ہے عشق
معرکہ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق
عشق کے مضراب سے نغمہ تار حیات
عشق سے نور حیات عشق سے نار حیات[۹]

اقبال کا سوز و گداز اور قدرت زبان و بیان اللہ کی خاص عطا ہے۔ اس کی نہایت تو یہ ہے کہ وہ عشق رسول کو امت کی اجتماعی فریاد بنا دیتے ہیں اور بارگاہ رسالت میں اس طرح التجا کرتے ہیں:

حضور! دہر میں آسودگی نہیں ملتی
تلاش جس کی ہے وہ زندگی نہیں ملتی
ہزاروں لالہ و گل ہیں ریاض ہستی میں
وفا کی جس میں ہو بو وہ کلی نہیں ملتی
مگر میں نذر کو اک آبگینہ لایا ہوں
جو چیز اس میں ہے جنت میں بھی نہیں ملتی
جھلکتی ہے تری امت کی آبرو اس میں
طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں[۱۰]

سید فقیر وحید الدین روزگار فقیر میں لکھتے ہیں:

ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم کی سیرت اور زندگی کا سب سے زیادہ ممتاز، محبوب اور قابل قدر وصف جذبہ عشق رسول ہے۔ ذات رسالت مآب کے ساتھ انہیں جو والہانہ عقیدت تھی۔ اس کا اظہار ان کی چشم نمناک اور دیدۂ تر سے ہوتا تھا۔ کہ جہاں کسی نے حضور کا نام ان کے سامنے لیا، ان پر جذبات کی شدت اور رقت طاری ہو گئی اور آنکھوں سے بے اختیار آنسو رواں ہو گئے۔ رسول اللہ ﷺ کا نام آتے ہی اور ان کا ذکر چھڑتے ہی اقبال بے قابو ہو جاتے تھے۔[۱۱]

مولانا مودودی ایک واقعہ اس طرح بیان کرتے ہیں:

پنجاب کے ایک دولت مند رئیس نے ایک قانونی مشورے کے لیے اقبال اور سر فضل حسین اور ایک دو اور مشہور قانون دان اصحاب کو اپنے ہاں بلایا اور اپنی شاندار کوٹھی میں ان کے قیام کا انتظام کیا۔ رات کو جس وقت اقبال اپنے کمرے میں آرام کرنے کے لیے گئے تو ہر طرف عیش و تنعم کے سامان کو دیکھ کر اور اپنے نیچے نہایت نرم اور قیمتی بستر پا کر معاً ان کے دل میں یہ خیال آیا کہ جس رسول پاک کی جوتیوں کے صدقے میں آج ہم کو یہ مرتبے حاصل ہوئے ہیں، اس نے بوریے پر سو کر زندگی گزار دی تھی۔ یہ خیال آنا تھا کہ آنسوؤں کی جڑھی بندھ گئی۔ اس بستر پر لیٹنا ان کے لیے ناممکن ہو گیا۔ اٹھے اور برابر کے غسل خانے میں جا کر ایک کرسی پر بیٹھ گئے اور مسلسل رونا شروع کر دیا۔ جب ذرا دل کو قرار آیا تو اپنے ملازم کو بلوا کر اپنا بستر کھلوایا اور ایک چار پائی اسی غسل خانے میں بچھوائی اور جب تک وہاں مقیم رہے، غسل خانے میں ہی سوتے رہے۔ یہ وفات سے کئی برس پہلے کا واقعہ ہے۔ [۱۲]

فکر اقبال کے ماخذ قرآن حکیم اور اسوہ رسول ہیں۔ در حقیقت اسوہ رسول قرآن حکیم کی ہی عملی تفسیر ہے اس لیے حضرت عائشہ ؓ نے فرمایا تھا کہ)کان خلقہ قرآن (آپ کا خلق قرآن تھا۔ اقبال کے خطبات مکاتیب اور شاعری میں حکمت، حرارت اور روشنی اسوہ محمد ﷺ سے عشق کا ثمر ہے آپ کے کلام میں آفاقیت، ہمہ گیریت اور اثر آفرینی کلام الٰہی کا فیضان ہے۔ آپ اس شعر پر غور کریں:

بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دین ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بو لہبی است [۱۳]

اپنے آپ کو مصطفیٰ ﷺ تک پہنچاؤ کیونکہ آپ ہی سارا دین ہیں اگر تم وہاں تک رسائی حاصل نہ کر سکو تو سمجھ لو کہ تم بولہبی میں گرفتار ہو۔

اور پھر یہ آیت قرآنی پڑھیں تو معلوم ہو گا کہ اوپر والا شعر اس آیت کی ترجمانی ہے۔

مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ ۚ ــــــــ [۱۴]

(جس نے اللہ کے رسول کی اطاعت کی اس نے اطاعت کی اللہ کی)

علامہ اقبال کی نظم جواب شکوہ کا آخری شعر یہ ہے:

کی محمد سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں [۱۵]

اللہ تعالیٰ سے اقبال نے اپنے عہد کے مسلمانوں کی زبوں حالی اور ان کی حالت غلامی پر شکوہ کیا تھا اور اللہ تعالیٰ نے جو جواب دیا اس کا نچوڑ یہ شعر ہے۔ مراد یہ ہے کہ موجودہ مسلمانوں نے اتباع رسول کو

ترک کر دیا ہے اس لیے مغلوب اور کمزور اور رسوا ہیں۔ اس شعر میں اللہ تعالی کا واضح پیغام ہے کہ محمد ﷺ سے وفا کرو گے تو میں تمہارا ہوں۔ محمد سے وفا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی ذات اقدس سے تمہیں ایسی محبت ہو جس کے مقابلے میں تمام محبتیں ہیچ نظر آئیں، اس محبت کی خاطر تم زر و مال کی محبت، جاہ و منصب کی طلب، والدین کی محبت، اولاد کی محبت، تمام انسانوں کی محبت، حتیٰ کہ سب محبتوں، الفتوں اور روابط کو قربان کر دو۔ محمد سے وفا کا مطلب اتباع رسول ہے۔ ان کے اسوہ حسنہ کے مطابق اپنی روش حیات کو بدلنا ہے۔ جب تم اپنے دل میں حب رسول کی یہ کیفیت اور سرشاری محسوس کرو گے تو تم اللہ والے (ولی اللہ) بن جاؤ گے۔ اللہ تمہارا ہو گا۔ تم اپنے عمل سے اپنی تقدیر لکھو گے۔ اللہ تم سے اس قدر راضی ہو گا کہ وہ تمہاری تقدیر لکھنے سے پہلے تم سے پوچھے گا کہ تمہاری رضا کیا ہے۔ علامہ اقبال کا یہ شعر نعت و مدح رسول کے تمام لٹریچر پر بھاری ہے اور کیوں نہ ہو یہ تو قرآن حکیم کی اس آیت کی تفسیر ہے:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾[۱۶]

اور کہہ دیجیے کہ اگر تم اللہ کی محبت چاہتے ہو تو میری اتباع کرو اللہ تم سے محبت کرے گا۔ تمہارے گناہوں کو بخش دے گا اور اللہ نہایت بخشنے والا اور رحم والا ہے۔

بیسویں اور اکیسویں صدی میں اقبال کو جو مقبولیت، شہرت اور محبت ملی ہے۔ وہ یقیناً عشق رسول کا فیضان اور اثر ہے۔ علم و فضل اور عبادت و ریاضت کرنے والے کئی لوگ اس لیے شرف قبولیت حاصل نہیں کر سکتے کہ ان کا علم اور عبادت بے ریا نہیں ہوتی۔ ریاکاری، دنیا طلبی اور جاہ طلبی سے آلودہ عابد اور عالم کبھی بارگاہ الٰہی اور دربار نبی میں جگہ نہیں پاتے۔ اقبال نے کیا خوب کہا ہے:

عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولین ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دین بت کدہ تصورات[۱۷]

اقبال کے فکر و فلسفہ میں تخیل کی بلندی اور سیرت رسول کی بے کراں جہتوں کی دریافت بھی عشق رسول کا نتیجہ ہے۔ ان کا یہ نظریہ کتنا ایمان افروز اور عہد جدید کی علمی تحقیقات سے ہم آہنگ ہے کہ دین اسلام اور سائنس میں ہم آہنگی ہے اور مسلمان استقرائی دانش کے بانی تھے۔ کیونکہ ان کے قرآن اور رسول نے ان کو حواس خمسہ کے ذریعے حاصل کی جانے والی معلومات کو بھی معتبر قرار دیا تھا۔ اقبال کے تخیل و عرفان کی بلندی ملاحظہ کیجیے۔

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دما دم صدائے کن فیکون[۱۸]

آخر میں علامہ اقبال کے ایک خط کا اقتباس پیش کیا جاتا ہے جو انہوں نے ۲۳ اپریل ۱۹۲۰ء میں اپنے والد گرامی کو تحریر کیا تھا۔ لکھتے ہیں:

پرسوں کا ذکر ہے کہ کشمیر سے ایک پیر زادہ مجھ سے ملنے کے لیے آیا۔ اس کی عمر قریباً تیس پینتیس سال کی ہو گی۔ شکل سے شرافت کے آثار معلوم ہوتے تھے گفتگو سے ہوشیار، سمجھدار اور پڑھا لکھا آدمی معلوم ہوتا تھا مگر پیشتر اس کے کہ وہ مجھ سے کوئی گفتگو کرے مجھ کو دیکھ کر بے اختیار زار و قطار رونے لگا۔ میں نے سمجھا کہ شاید مصیبت ذدہ ہے اور مجھ سے کوئی مدد مانگتا ہے۔ استفسار حال کیا تو کہنے لگا کہ کسی مدد کی ضرورت نہیں۔ مجھ پر خدا کا بڑا فضل ہے۔ میرے بزرگوں نے خدا کی ملازمت کی اور میں ان کی پنشن کھا رہا ہوں۔ رونے کی وجہ خوشی ہے نہ غم۔ مفصل کیفیت پوچھنے پر اس نے کہا کہ تو گام میں جو میرا گاؤں ہے سری نگر کے قریب ہے میں نے عالم کشف میں نبی کریم کا دربار دیکھا۔ صف نماز کے لیے کھڑی ہوئی تو حضور سرور کائنات نے پوچھا کہ محمد اقبال آیا یا نہیں معلوم ہوا کہ محفل میں نہیں تھا۔ اس پر ایک بزرگ کو اقبال کے بلانے کے واسطے بھیجا گیا۔ تھوڑی دیر کے بعد میں نے دیکھا کہ ایک جوان آدمی جس کی داڑھی منڈھی ہوئی تھی اور رنگ گورا تھا مع ان بزرگ کے صف نماز میں داخل ہو کر حضور سرور کائنات کے دائیں جانب کھڑا ہو گیا۔ پیر زادہ صاحب کہتے ہیں کہ اس سے پہلے میں آپ کی شکل سے واقف نہ تھا نہ نام معلوم تھا۔ کشمیر میں ایک بزرگ نجم الدین صاحب ہیں جن کے پاس جا کر میں نے یہ سارا قصہ بیان کیا تو انہوں نے آپ کی بہت تعریف کی وہ آپ کو آپ کی تحریروں کے ذریعے جانتے ہیں گو انہوں نے آپ کو کبھی دیکھا نہیں۔ اس دن سے میں نے ارادہ کیا کہ لاہور جا کر آپ کو ملوں گا۔ سو محض آپ کی ملاقات کی خاطر میں نے کشمیر سے سفر کیا ہے اور آپ کو دیکھ کر مجھے بے اختیار رونا اس واسطے آیا کہ مجھ پر میرے کشف کی تصدیق ہو گئی کیونکہ جو شکل میں نے آپ کی حالت کشف میں دیکھی اس سے سر مو فرق نہ تھا......... [۱۹]

رسول رحیم ﷺ کے عاشق تو بہتیرے گذرے ہیں اور اب بھی ہیں لیکن جو درد، خلوص وفا اور قرینہ عشق اقبال کو عطا ہوا تھا وہ انہی کا حصہ تھا اللہ تعالی جس کے لیے چاہتا ہے اپنی رحمت مختص کر دیتا ہے:

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے
عشق کے دردمند کا طرز کلام اور ہے[۲۰]

❁...❁...❁

حوالہ جات و حواشی

[۱] علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی) شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۶۴۳۔
[۲] المنجد عربی اردو، دار الاشاعت، کراچی ۱۹۹۴، ص ۶۵۵۔
[۳] محمد طاہر فاروقی، ڈاکٹر، اقبال اور محبت رسول ﷺ۔ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۲۰۰۲، ص ۱۹۔
[۴] علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷، ص ۳۵۹۔
[۵] ایضاً، ص ۳۱۹۔
[۶] مکاتیب اقبال بنام گرامی، اقبال اکادمی، کراچی ۱۹۶۹، ص ۱۴۷، ۱۴۸۔
[۷] مولانا حالی
[۸] علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی) شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۱۸۷۔
[۹] علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷، ص ۴۰۴۔
[۱۰] علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷، ص ۱۹۷۔
[۱۱] فقیر وحید الدین، روز گار فقیر، جلد اول، کراچی ۱۹۶۴ء، ص ۹۴۔
[۱۲] محمد حسنین سید، جوہر اقبال، مکتبہ جامعہ، دہلی ۱۹۳۸ء صفحہ ۳۹، ۴۰۔
[۱۳] علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷، ص ۲۹۱۔
[۱۴] النساء، ۴: ۸۰۔
[۱۵] علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷، ص ۲۰۸۔
[۱۶] البقرہ، ۲: ۱۶۵۔
[۱۷] علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷، ص ۴۰۴۔
[۱۸] علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷، ص ۳۱۹۔
[۱۹] جاوید اقبال، زندہ رود، حیات اقبال کا وسطی دور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۴، ص ۲۶۶، ۲۶۷۔
[۲۰] علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷، ص ۱۱۴۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن کا فکری سفر اور علامہ اقبال

ڈاکٹر نوین جی حیدر علی

پاکستان میں اگر دورِ جدید کے مصلحین کی تلاش کی جائے جو تربیت یافتہ مفکر بھی ہوں تو ہمیں دو نام، علامہ اقبال اور ڈاکٹر فضل الرحمٰن نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔ دونوں کا تعلق فلسفے سے تھا، اس طرح کہ دونوں نے اپنے علمی سفر کے دوران فلسفہ پڑھا تھا اور اپنی تحریروں میں فلسفیانہ فکر کا اظہار بھی کیا تھا۔ زیرِ نظر مضمون میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی فکر پر علامہ محمد اقبال کے اثرات تلاش کرنے اور اس فکری اثر کے اسباب بیان کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

فضل الرحمٰن کی جدیدیت پرست فکر پر قرآن کے بعد اگر کوئی تحریر اثر انداز ہوئی ہے تو وہ اقبال کی تحریریں اور اُن کی فکر ہے۔ فضل الرحمٰن کا پہلا فکری تحریری کام جس کا عنوان ''جدید مسلم فکر''(Modern Muslim Thoughts) تھا،[۱] کا اصل مضمون بھی بنیادی طور پر اقبال کی فکر کے گرد ہی گھومتا ہے۔ در حقیقت، اقبال وہ شخصیت ہیں جن کے بارے میں فضل الرحمٰن کی فکر میں ایک انقلابی تبدیلی آئی تھی۔ اُن کی اقبال کی فکر کے ساتھ جو گہری وابستگی تھی اُس کا اظہار شیلا میکڈونا کے اس بیان میں ہوتا ہے:

> ۱۹۶۰ء کی دہائی کے ابتدائی سالوں میں فضل الرحمٰن نے مجھے اردو کی تعلیم دینے کی ابتدا اقبال کی شاعری میرے ساتھ مل کر پڑھنے سے کی، انہوں نے مجھے اقبال کی شاعرانہ صلاحیت کے بارے میں اپنی فکر سے آگاہ کیا، اس کے باوجود بھی اقبال کے بارے میں فضل الرحمٰن کی گرفت اور دو متضاد جذبات نے مجھے حیران کر دیا۔[۲]

اپنی بات کی وضاحت کرتے ہوئے وہ مزید کہتی ہیں:

فکری طور پر اپنی ساری زندگی فضل الرحمٰن اقبال کی فکر کے ساتھ گتھم گتھا رہے۔ وہ ذاتی طور پر اُس نسل کا حصہ تھے جن کے لیے اس نئے شاعر کی آواز بحیثیت ایک ہندوستانی مسلمان اُمید اور تجدیدیت کا ایک حیات بخش تحفہ تھی، اُن کو [اقبال کی] شاعری پسند تھی، جیسا کہ اُس عہد کے زیادہ تر جنوبی ایشیائی مسلمانوں کو تھی، اور انہوں نے اُس وفور جذبات پر لبیک کہا جس نے ایک نئے انداز کی خیال آوری کو جنم

دیا تھا، وہ جذبات جو مسلم خیالِ نو کی تجدیدیت اور احیا کے لیے تھے۔ ساتھ ہی وہ مکمل طور پر پُریقین نہیں تھے کہ اس طرح کی اور اس قدر آتشی طرز کی شاعری اُن کے لوگوں [مسلمانوں] کے لیے اچھی بھی ہو گی۔[۳]

مندرجہ بالا اقتباس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کے ساتھ فضل الرحمٰن کا فکری سفر آسان نہیں تھا۔ اگرچہ وہ اس بات کو تسلیم کرتے تھے کہ عہدِ جدید میں حقیقی معنوں میں اقبال ہی واحد مسلم مفکر ہیں، مگر اپنے فکری سفر کے ابتدائی سالوں (۱۹۵۰ء کی دہائی) میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فضل الرحمٰن کا خیال تھا کہ شاعر اقبال فلسفی اقبال پر حاوی تھا۔ شاید اقبال کے بارے میں اپنے اسی خیال کے سبب انھوں نے لکھا کہ اس وجہ سے اقبال کے سب سے سنجیدہ فکری کام تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ میں بھی ساخت کی کمی نظر آتی ہے۔

فضل الرحمٰن نے اپنے نقطہ کی وضاحت کے لیے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے ابتدائی چاروں ابواب کا ایک ناقدانہ جائزہ لیا۔ مگر اس جائزے میں انھوں نے پروفیسر گب کے تجزیے کو ہی مزید آگے بڑھایا۔ وہ کہتے ہیں کہ "ان لیکچرز میں کہیں بھی اقبال اپنی فکر کے اخلاقی لزومیات کی وضاحت نہیں کرتے۔" قطع نظر اس کے کہ علامہ نے تشکیل جدید میں لکھا ہے کہ حیات کی حرکت بامقصد ہے، فضل الرحمٰن کہتے ہیں کہ "ایک ایسا فکری نظام جس کی سچائی ہی صرف خالص حرکت ہو، جس میں مقصد کی کوئی حقیقی جگہ نہ ہو وہ، از روئے مفروضہ، کسی اخلاقی سچائی کی شرط عائد نہیں کرتا۔"[۴]

فضل الرحمٰن اس بات کو تسلیم بھی کرتے ہیں کہ تشکیل جدید ہی "اب تک وہ واحد سنجیدہ کوشش ہے جو کسی جدید مسلمان کی جانب سے اسلام کے فلسفیانہ مقام کو ثابت کرنے کے لیے کی گئی ہے۔"[۵]

اپنے ابتدائی علمی عہد میں فضل الرحمٰن کا اقبال کی شاعری کے بارے میں موقف تھا کہ اُن کی شاعری میں مجموعی طور پر مغرب مخالف اور جدّت مخالف دونوں تھی۔ اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے کہ مغرب زدہ لوگوں، مغرب پرستی اور خود مغرب مخالفت میں فرق کرنا ایک دشوار امر ہے، فضل الرحمٰن اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہمیں اسلام میں درآنے والے مغربی اثرات کے خلاف مسلمانوں کے ردِ عمل کو، جس کو وہ مغربیت پرستی کہتے ہیں، اور اُن کے خود مغرب کے خلاف ردِ عمل میں فرق کرنا چاہیے۔[۶] اس سے فضل الرحمٰن کی منشا شاید یہ ہے کہ اگرچہ ہمارے اہل علم کا مغربیت پرستی اور مغربیت زدہ لوگوں کے خلاف ردِ عمل سمجھ میں آنے والی بات ہے، کیونکہ "نوآبادیاتی عہد کے استحصال کی عملی صورت، پہلی جنگِ عظیم میں مغربی قومیت پرستی کی آہنی دہشت نے بلامبالغہ لوگوں کو ہراساں کیا تھا۔" مگر یہ مناسب نہیں کہ مسلم مفکرین اپنا نظریاتی فیصلہ پورے مغرب کے خلاف سنائیں۔

احیا پرست، صاف طور پر مغرب پر مادہ پرست ہونے کا اور مشرق [یہاں اس سے مراد اسلام ہے] پر روحانی ہونے کا فیصلہ صادر کرتے ہیں۔ اس قسم کا فیصلہ، فضل الرحمٰن کے خیال میں، مغرب کی بہت سی اچھی صفتوں، مثلاً اُن کا احساس فرض وذمہ داری، اور ذات پر اُن کے تنقید کرنے اور ذاتی تجزیہ کرنے کی صلاحیت اور آمادگی کو نظر انداز کر دیتا ہے۔[۷]

اُن کے خیال میں مسلم دنیا کے مفکرین ایک قیاس پر مبنی، تخیلاتی-بناوٹی ساخت چاہتے تھے، جبکہ مغرب کے پاس صرف مشاہداتی، استقرائی، تجرباتی ساخت ہے۔ مگر اقبال اور اُن جیسے دیگر لوگ ایک عملی ترکیب نہیں چاہتے تھے بلکہ ایک [خاص] ترکیب کے خواہش مند تھے۔[۸]

فضل الرحمٰن کا کہنا ہے کہ یہ اہلِ علم استقرائیت اور تجربیت پر زور دیتے ہیں، مگر جب ان کا سامنا مغرب کی مابعد تنقیدی فکر کے اسالیب و مناہج کے نتائج سے ہوا تو انہوں نے اُس پُرانی قیاس پر مبنی سوچ میں پناہ لی جس کے تحت "مشرق ترکیبی اور روحانی ہے۔" [حقیقت میں] مشرق ترکیبی صرف اس لیے ہے کہ یہ ما قبل تنقیدی اور ما قبل تجربی ہے۔[۹]

فضل الرحمٰن کو مغرب پر اقبال کی رائے میں بیک وقت جدیدیت اور احیا کا رنگ دکھائی دیتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اقبال بیک وقت مغرب اور مغرب پرستی سے مخاطب ہیں۔ بقول فضل الرحمٰن جب اقبال اپنے پہلے خطبے میں یہ کہتے ہیں کہ "مسلم دنیا فکری طور پر مغرب کی جانب تیزی سے حرکت کر رہی ہے اور وہ اس حرکت کو سراہتے ہیں، تو دراصل بنیادی طور پر وہ مغرب پرستی سے مخاطب ہوتے ہیں۔[۱۰] مگر جب وہ مغرب سے مخاطب ہوتے ہیں تو وہ اُس کی فکریت کو اتنی شدت سے ردّ کرتے ہیں کہ حقیقی معنوں میں اقبال فکری مغرب پرستی اور اس کے ساتھ ہی جدیدیت پرستی کی حوصلہ شکنی کرتے ہیں۔[۱۱] چنانچہ فضل الرحمٰن اس کا یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ فکری طور پر اقبال ایک جدیدیت پرست تھے، مگر اخلاقی طور پر ایک احیا پرست۔

اگرچہ اقبال کے بارے میں فضل الرحمٰن کے بیانات کا تجزیہ کرنا اس مضمون کے دائرے سے خارج ہے، اور اس کے لیے ایک اور تحقیقی مضمون کی شاید ضرورت ہو گی، مگر ہم فضل الرحمٰن کے اپنے ہی ایک بیان کی بنیاد پر اس ابتدائی عہد میں اقبال کے بارے میں فضل الرحمٰن کے خیالات کا نچوڑ پیش کریں گے۔ فضل الرحمٰن نے کہا کہ "اقبال کے حوالے سے آپ حقیقت میں 'فکری عدم توافق' کا سامنا کرتے ہیں۔"[۱۲]

بہر حال، اپنے فکری سفر کے بعد کے برسوں میں، جب فضل الرحمٰن نے قرآن اور اقبال کی فکر کا بنیادی نقطہ پالیا، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس گنجلکے کے تمام تار سلجھ گئے، اور اب اقبال کی حرکت اور عقل

کے درمیان کے تعلق، اُن کی مغرب اور مغربیت پر تنقید، اور اُن کے تخیلاتی۔ بناوٹی ساخت وغیرہ کے حوالے سے سارے تضادات ایک دم سے ختم ہو گئے، اور اب اقبال کی فکر کے حوالے سے فضل الرحمٰن کو کوئی شکایت نہیں رہی۔

مگر یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ ابتدائی عہد میں بھی فضل الرحمٰن اقبال کی فکر پر اپنے بے باک ناقدانہ خیالات کے نتائج سے واقف تھے۔ چنانچہ، اپنے ایک مضمون کے حاشیہ میں وہ اس بات پر زور دیتے نظر آتے ہیں کہ ان کے اقبال کے بارے میں یہ خیالات کسی ذاتی بغض اور عناد کی وجہ سے نہیں ہیں، بلکہ یہ ''سچ کی تلاش پر مبنی تحقیق کے حقیقی جذبات''، کا نتیجہ ہیں، اور یہ کہ انہوں نے دراصل ''اقبال کی اپنی سچ کی تلاش سے شدید محبت کے مطابق ہی عمل کیا ہے۔''[۱۳]

فضل الرحمٰن کی بعد کی فکر پر اقبال کا اثر بہت زیادہ تھا۔[۱۴] حقیقت میں یہ اقبال کی فکر ہی تھی جس کی بنیاد پر فضل الرحمٰن نے اپنے جدیدیت پرستانہ خیالات کو ارتقا بخشا اور یہ فضل الرحمٰن کا بڑا پن ہے کہ بعد کے برسوں میں اپنے ان ابتدائی برسوں کے اقبال کے بارے میں خیالات کے غلط ہونے کو انہوں نے اعلانیہ اور واضح طور پر تسلیم کیا۔ چنانچہ ۱۹۶۳ء (ان کی فکر کے دوسرے عہد) کے ایک مضمون میں وہ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ ''اقبال کی فلسفیانہ فکر کے مرکزی نقطہ پر اب تک کوئی گہری اور سنجیدہ علمی کوشش نہیں ہوئی ہے اور جب کبھی ایسا کوئی تحقیقی کام ہوا تو ہر وہ بیان جو انہوں نے ہر انفرادی موضوع پر دیا ہے وہ اپنے حقیقی تناظر میں آجائے گا اور اُس کو اُس کی مطلوبہ اہمیت اور معنی نصیب ہو جائیں گے۔''[۱۵] اور اس مقام پر وہ تسلیم کرتے ہیں کہ اقبال کی حرکیت کو بلا مقصد سمجھنا آدھے سچ کے مترادف ہوگا۔ اُن کا کہنا تھا کہ:

> مگر یہ تصویر اب بھی غیر مکمل ہے، اور اگر اسی کو اقبال سے متعلق مکمل سچ سمجھ لیا گیا___ جیسا کہ بہت سے لوگوں نے کیا، بشمول میرے اپنے اُن کے بارے میں سب سے پہلے مضمون میں[۱۶]___ یہ اقبال کے ساتھ زیادتی ہوگی، بحیثیت اقبال کے اور بحیثیت اُن کے اسلام کے ایک عظیم نمائندہ مفکر کے بھی۔[۱۷]

فضل الرحمٰن کو اقبال کی فکر میں جو باندھنے والا یا ٹھہراؤ کا عنصر ملا وہ یہ تھا کہ ''حقیقت کے عمل میں دونوں [یعنی] حرکی خصوصیت اور ہدایتی- ساختی نوعیت اس کی روحانی-اخلاقی خصوصیت سے ہی پیدا ہوتی ہیں۔''[۱۸] اس کے علاوہ فضل الرحمٰن کو اقبال کی مغرب پر پُر زور اور ترتیب وار تنقید کے پیچھے چھپے ہوئے حقیقی سبب کا بھی ادراک ہوتا ہے، جو اقبال کے مطابق حرکیت اور پھیلاؤ کا تو ایک زندہ نمونہ ہے، مگر اُس میں عضوی ترکیب کی کوئی نشانیاں نہیں ہیں، جو کہ ہدایت گری کا فریضہ ہوتا ہے۔[۱۹] یہ شاید فضل الرحمٰن کی اقبال کی فکر کی وہ گہری سمجھ تھی جس نے اُن کو کہنے پر مجبور کیا کہ رسولِ خداؐ اور چند

ابتدائی مسلم اکابر کے علاوہ یہ اقبال ہی تھے جو اپنی وفات کے بعد اپنی فکر کی توجیہہ کے حوالے سے بجائے حقیقی تحقیق کے غلط توجیہات کا شکار رہے۔[20]

اقبال کے حوالے سے فضل الرحمٰن کی بدلتی فکر میں ایک کلیدی کردار فضل الرحمٰن کے مغربی اساتذہ اور ساتھیوں کا ہے، خاص طور پر ڈبلیو۔ سی اسمتھ کا۔ ہم شیلا میکڈونا کی اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ ''اقبال کی شاعری میں ایک سُپر مین کا نظریہ وہ عنصر تھا جو اُن کی فکر کو نطشے سے قریب کرتا تھا اور مغرب کے اسلامی مفکرین کے دلوں میں اقبال کے حوالے سے شک پیدا کرتا تھا۔ وہ اس کو فسطائیت سے موسوم کرتے تھے، کیونکہ نازیوں نے اپنے نظریۂ کائنات میں نطشے کے سُپر مین کے نظریے کو بڑی فراوانی سے استعمال کیا تھا۔ میکڈونا کے مطابق اس قسم کے شک کرنے والوں میں ایک اہم نام مستشرق اسمتھ کا بھی تھا، جنھوں نے اپنی کتاب '' ہندوستان میں جدید اسلام''(Modern Islam in India) میں اقبال کو ملامت کی کہ وہ نوجوان ہندوستانی مسلمانوں کو ترغیب دیتے ہیں کہ ''وہ تیزی سے بھاگ کر خوش گفتار رجعت پسندوں کی باہوں میں چلے جائیں۔'' میکڈونا مزید کہتی ہیں کہ:

> اس نتیجے کو [جو اسمتھ نے نکالا تھا] گب نے اپنے جدید اسلام کے مطالعہ میں اپنایا، جو ان عمر فضل الرحمٰن جب تعلیم حاصل کرنے برطانیہ پہنچے تو اُن کا سابقہ گب کے ان خیالات سے ہوا، اور پھر بعد میں [براہِ راست] اسمتھ سے بھی جب فضل الرحمٰن میک گل (McGill) اسمتھ کے ساتھ کام کرنے کو آئے۔[21]

چنانچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کے بارے میں فضل الرحمٰن کے ابتدائی خیالات، جو کہ کافی منفی تھے، شاید ان کے مغربی اساتذہ اور ساتھیوں کے اثرات کا نتیجہ تھے۔ مگر میکڈونا سے ہم اس بات پر متفق نہیں ہو سکتے کہ اقبال کے حوالے سے فضل الرحمٰن کے بعد تبدیل شدہ خیالات بھی اُن ہی مغربی لوگوں کی وجہ سے تھے۔ میکڈونا کے بقول:

> فضل الرحمٰن کے [۱۹۵۹ء میں] میک گل آنے تک خود اسمتھ ہندوستانی اسلام کے بارے میں سادہ لوحی پر مبنی اپنے ابتدائی اشتراکی تجزیے سے دستبردار ہو گئے تھے۔ اور انہوں نے بعد میں کبھی اپنی پہلی کتاب کی طرح سادہ انداز میں اقبال کو رد نہیں کیا۔ اُن کی بعد کی اکثر تحریروں میں یہ خصوصیت ہے کہ اُن میں ماضی کی اخلاقی اقدار کو مستقبل سے جوڑنے کی کاوش نظر آتی ہے، ایک ایسا معاملہ جو اقبال کی فکر میں مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ فضل الرحمٰن کا اسمتھ کے ساتھ بھی ایک مستقل جدلیاتی رشتہ رہا۔[22]

ہمارا یہ خیال ہے کہ یقیناً اقبال کے بارے میں فضل الرحمٰن کی بدلتی ہوئی فکر کا ایک سبب وہ بھی رہا ہو گا جس کا ذکر اُوپر میکڈونا نے کیا، مگر اقبال کے بارے میں فضل الرحمٰن کی بدلتی ہوئی سوچ کی دیگر زیادہ اہم وجوہات بھی تھیں۔ ایک عام سبب تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اپنے ابتدائی عہد میں ہی، جیسا کہ پہلے

ذکر ہوا، فضل الرحمٰن کو یہ اندازہ تھا کہ اقبال پر ابھی تک حقیقی تحقیقی کام نہیں ہوا، اور اگر اقبال کی حقیقی فکر آشکار ہو جائے تو اُن کی فکر کے بہت سے پہلو واضح ہو جائیں۔ چنانچہ یقیناً بغیر کسی بیرونی اثر کے، فضل الرحمٰن نے اپنے فکری سفر کے آیندہ برسوں میں اقبال پر سنجیدگی سے خود تحقیق کی ہو گی اور اس تحقیق کے نتیجے میں ان کے خیالات میں تبدیلی آئی ہو گی۔

دوسرا سبب، جو ہمارے خیال میں بہت اہم ہے، یہ ہے کہ جب ۱۹۶۰ء کی دہائی میں فضل الرحمٰن کو عملی طور پر، بحیثیت ایک جدیدیت پرست مسلم مصلح اور مفکر، پاکستان میں ادارہ تحقیقاتِ اسلامی اور اسلامی نظریاتی کونسل میں کام کرنے کا موقع ملا ہو گا تو اُن کو مجموعی طور پر تمام ابتدائی جدیدیت پرست مفکرین اور مصلحین، بشمول اقبال کے، عملی مسائل کا اندازہ ہوا ہو گا اور اُن کو احساس ہوا ہو گا کہ فکر اور عمل کے درمیان رشتہ کوئی آسان بات نہیں ہے اور کوئی بھی مصلح عملی سیاسی، سماجی کام کرتے وقت فکری راستوں پر اتنی پابندی سے نہیں چل سکتا کہ وہ خالص عقلی راستے کو ہی اختیار کرے اور جیسا کہ اقبال نے کیا۔

تیسرا سبب، جو کسی حد تک دوسرے سے جڑا ہوا ہے، یہ ہے کہ جب اُن کو عملی طور پر ایوب خان کے عہد میں اُن کے جدیدیت پرست پروگرام میں ساتھ دینے اور کامیاب بنانے کی خاطر لوگوں میں عملیت اور حرکیت پیدا کرنے کی ضرورت پڑی ہو گی تو اُن کو اقبال کا سہارا لینا پڑا ہو گا، کیونکہ ہندوستان میں مسلمانوں کی ماضی قریب کی تاریخ میں صرف اقبال ہی ایک ایسا نام ہے جنھوں نے اپنی شاعری کے ذریعے معاشرہ کو متحرک کرنے میں اہم کردار ادا کیا تھا، وہ بھی جدید خطوط پر۔ یہی وہ زمانہ تھا جب فضل الرحمٰن کو ادراک ہوا کہ:

> اقبال کا حقیقت کے بارے میں ادراک کہ وہ ایک جاری، تخلیقی، مثبت بہاؤ ہے، دراصل تحریک اسلام اور قرآن کے پیغام کے بارے میں اُن کی حقیقی سمجھ کے ساتھ ساتھ چلتا ہے۔ اقبال کی پُر تقاضا حقیقت اور قرآن کا پُر حکم خدا بالکل ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ اور اسلامی تحریک میں، جو کہ پیغمبر اسلامؐ کی عظیم کامیابیوں سے شروع ہوئی، اقبال کو ایک ایسا مثالی نمونہ ملتا ہے جس کی طرف وہ لوگوں کو، صرف مسلمانوں کو نہیں بلکہ پوری دنیا کو، انتھک انداز میں بلاتے ہیں۔ [۲۳]

فضل الرحمٰن مزید کہتے ہیں کہ اقبال کے مطابق:

(۱) حقیقت اپنے جوہر میں ''باہر دھکیلنے والی'' ہوتی ہے، جو کہ پھیلی ہوئی اور حرکی ہوتی ہے اور اپنی فطرت ہی میں ہر اُس شے سے حرکی پھیلاؤ کا تقاضا کرتی ہے جو کہ حقیقی ہو۔ (۲) اور یہ حرکت اپنے معنی

میں کوئی عام حرکت نہیں ہوتی بلکہ اس کے اندر پیدائشی طور پر ایک مقصدی سمت ذات(Self-Direction) کی خصوصیت ہوتی ہے۔[۲۴]

فضل الرحمٰن اس کیفیت کے لیے جو اصطلاح استعمال کرتے ہیں وہ ہے ''پھیلتی ہوئی عمل پرستی(expansive activism)، جس میں حیات کا عنصرِ واقعی (the elemental fact of existance) صرف واقعاتی (fact) عنصر نہیں ہوتا بلکہ بنیادی طور پر یہ عنصرِ حرکی(act) ہوتا ہے۔ فضل الرحمٰن اقبال سے اتفاق کرتے ہیں کہ انسان کی حرکت پسندی اُلوہی رہنمائی کے مطابق ہونی چاہیے۔ کیونکہ خدا فعال، تخلیقی اور تقاضا طلب ہے اور وہ انسانوں سے بھی یہی تقاضا کرتا ہے کہ وہ وہی کریں۔ اس معنی میں، انسان خدا کے ساتھ ایک باشعور، باانصاف اور اچھے دنیاوی نظام کے قائم کرنے میں حصّہ دار بن جاتا ہے۔ اس سے کم کوئی بھی چیز انسانیت کے ساتھ بھی اور خدا کی خدائی کے ساتھ بھی فریب کے مترادف ہوگی، کیونکہ قرآن میں حقیقی اور تصوراتی یک جاں ہو گئے ہیں۔[۲۵]

اقبال کے حوالے سے فضل الرحمٰن کے بدلتے ہوئے خیالات کا ذکر کرنے کے بعد یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم بعد کے برسوں میں فضل الرحمٰن کی فکر پر جو اقبال کے اثرات مرتب ہوئے اس کا بھی ایک مختصر جائزہ پیش کریں۔ اگرچہ فضل الرحمٰن کی فکر پر اقبال کی فکر کے اثرات ان گنت ہیں، مثال کے طور پر اسلامی تصورِ ریاست، اسلام کا معاشی نظام اور شوریٰ اور جمہوریت کا تعلق وغیرہ مگر ہم اپنے آپ کو صرف ایک نقطہ تک محدود رکھیں گے، وہ ہے اقبال کا تصور سیکولرازم اور فضل الرحمٰن کی فکر پر اس کے اثرات۔ اقبال نے مغرب کے بارے میں کہا تھا کہ مغرب پھیلتا ہوا مگر مادی ہے، اور چنانچہ سیکولر بھی۔ فضل الرحمٰن مغرب کے سیکولرازم کا اقبال کے تصورِ حقیقت سے موازنہ کرتے ہوئے استدلال کرتے ہیں کہ:

جدید مغرب میں سیکولرازم نے ایک طرح کے مذہب کا مقام حاصل کر لیا ہے۔ اس کی سب سے زیادہ گہری روحانی بنیاد اس مفروضے پر قائم ہے کہ سچ کبھی اس طرح کی بُری دنیا میں کامیاب نہیں ہو سکتا، چنانچہ، لازمی طور پر اس کو اس دنیا کے المیے کا اپنا حصہ جھیلنا ہی پڑتا ہے۔ کامیابی تقریباً ایک گناہ ہے، اور سچائی کو یہ گناہ نہیں کرنا چاہیے۔[۲۶]

فضل الرحمٰن مغرب کے اس تصور کو ''روحانیت کا ایک ادھورا تصور''[۲۷] گردانتے ہیں، جس میں خدا کا رابطہ اُس کی اپنی بنائی ہوئی دنیا سے کاٹ دیا گیا ہے۔ وہ دنیا کے کاروبار اور الٰہی روحانیت کی اس علیحدگی کو ایک واضح ''دوغلا پن'' کہتے ہیں۔ مغرب کے اس مذہب سے محروم سیکولرازم کے مدِ مقابل

فضل الرحمٰن اقبال کے ''حقیقت'' کے تصور کو کھڑا کرتے ہیں۔ فضل الرحمٰن کے مطابق اقبال کی فکر میں ''سچ اور صحیح'' غیر منقسم ہیں کیونکہ:

آپ زندگی کو دعویٰ کے طور پر مذہبی اور نام نہاد سیکولر خانوں میں تقسیم نہیں کرسکتے۔ حقیقتاً، اگر ''مذہبی'' اور ''سیکولر'' کی اصطلاحوں کو باہم مخصوص اور نتیجتاً محدود معنوں میں استعمال کیا جائے، جیسا کہ یہ [مغرب کا] ایک واضح ارادہ نظر آتا ہے، تو پھر ان دونوں ہی کو حقیقت کے عمل پر لاگو نہیں کیا جاسکتا، جو کہ ایک یکتا/ واحد بہاؤ ہے اور جو کسی تقسیم اور تضاد کو برداشت نہیں کرتا۔[۲۸]

چنانچہ تقسیم کی یہ کوشش دراصل روحانی کو دنیاوی سے الگ کرنے کی ایک کوشش ہے، جس میں بقول فضل الرحمٰن، اقبال کی فکر کے مطابق سیکولر دراصل اس صورتِ حال میں ''کفر'' کے مترادف ہے۔ اقبال ہی کی طرح فضل الرحمٰن کو بھی مغرب کے اس تصورِ سیکولر ازم سے خوف بھی ہے اور انکار بھی۔ جبکہ اقبال ہی کی طرح فضل الرحمٰن کو ترکی کے سیکولر ازم میں بھی اُمید کی کرن نظر آتی ہے اور وہ اقبال ہی کی طرح اس کا دفاع بھی کرتے ہیں۔

ترکی، خاص طور پر مصطفی کمال اتاترک، کے حوالے سے فضل الرحمٰن اقبال کی فکر کو تین ادوار یا درجوں میں تقسیم کرتے ہیں، پہلا دور ۱۹۲۲ء کا ہے جب خلیفہ عثمانیہ اور شیخ الاسلام کے برخلاف، جنھوں نے پہلی جنگِ عظیم میں اتحادی فوجیوں کا حصہ بننا قبول کیا، اتاترک نے اس سے انکار کیا اور جس کے نتیجے میں ۱۹۲۱ء میں ترکوں کو یونانیوں کے خلاف کامیابی حاصل ہوئی۔ اُس وقت اقبال کو اتاترک کی ذات میں اپنا خودی کا تصور موجزن ہوتا دکھائی دیا اور جس کا اظہار انہوں نے اپنی فارسی نظم اسرارِ خودی میں کیا اور اتاترک کے اس اقدام کو ''عشق'' کی مثال قرار دیا۔ جبکہ شیخ الاسلام اور خلیفۂ اسلام کے اقدام کو انہوں نے عقل سے تشبیہی دی۔[۲۹]

فضل الرحمٰن کے مطابق اقبال اکثر سلطان / خلیفہ کے کردار کو لومڑی اور کبوتر سے اور کمال اتاترک کے کردار کو ایک شیر یا باز سے تشبیہ دیتے تھے، اور اس میں عقل اور عشق کے فرق کو آسانی سے دیکھا جاسکتا ہے۔[۳۰] تین مارچ ۱۹۲۴ء کو کمال اتاترک نے خلافت کے ادارے کا خاتمہ کر دیا، چنانچہ ترک قومیت پرستی کو اسلام سے بالکل الگ کر دیا گیا۔ اس صورتِ حال میں بقول فضل الرحمٰن اقبال کا شدید ردِعمل ایک فطری بات تھی، کیونکہ اگر اقبال کو مغرب کا غیر روحانی سیکولر ازم ناگوار تھا، جو کہ دنیاوی اور دینی کو الگ الگ خانوں میں تقسیم کرتا تھا، تو پھر وہ ترکی کے اس قسم کے اقدام کو کیسے سراہ سکتے تھے۔[۳۱] بقول فضل الرحمٰن انہوں نے اس تنقیدی خیال کا اظہار اپنی نظم ''جاوید نامہ'' میں اس طرح کیا:

مصطفیٰ کو از تجدد می سرود　　　گفت ''نقشِ کہنہ را باید زدود''

نو نگردد کعبہ را رختِ حیات　　گرز افرنگ آیدش لات ومنات
ترک را آہنگِ نودر چنگ نیست　　تازہ اش جز کہنہ افرنگ نیست
سینہ او را دمے دیگر نبود　　در ضمیرش عالمے دیگر نبود
لاجرم باعالم موجود ساخت　　مثلِ موم از سوز ایں عالم گداخت
طرفگی ہا در نہادِ کائنات　　نیست از تقلید تقویم حیات
زندہ دل خلاقِ اعصار و دہور　　جانش از تقلید گردد بے حضور

جدید ترکی کے بانی مصطفیٰ کمال کا، جو تجدد کا راگ الاپتا رہا کہتا تھا کہ پُرانے نقش مٹا دینے چاہئیں
(بہر حال) اگر افرنگ [یورپ] سے اس [کعبہ] کے لیے لات و منات آ بھی جائیں
تو بھی کعبہ کا سامانِ زندگی نیا نہیں ہو جائے گا
ترکی کے ساز میں کوئی نیا سُر / راگ نہیں ہے
اس کی ہر نئی چیز یورپ والوں کی پرانی چیز کے سوا اور کچھ نہیں ہے
اس [مصطفیٰ کمال] کے سینے میں کوئی اور یا نیا سانس نہ تھا
اور اس کے ضمیر میں کوئی نیا عالم نہ تھا
بے شک اس [اتاترک] نے موجودہ عالم سے موافقت کر لی
لیکن وہ اس عالم کی تپش سے موم کی طرح پگھل کے رہ گیا
کائنات کی فطرت میں جو انوکھے پن ہیں / جو جدیدیت ہے
وہ زندگی کی تقویم کی جا و بے جا قسم کی پیروی کے باعث نہیں ہے
زندہ دل انسان خود زمانوں اور ادوار کی تخلیق کرتا ہے
اس کی جان حقیقت جانے بغیر [دوسروں کی] پیروی سے بے حضور ہو جاتی ہے
اگر تجھ میں مسلمانوں کا سا ہمت و حوصلہ ہے
تو پھر اپنے ضمیر میں جھانک اور قرآن پر نظر کر[۳۲]

فضل الرحمٰن کے خیال میں کمال اتاترک کے حوالے سے اقبال کی فکر کا تیسرا مرحلہ اُن کی کتاب تشکیل جدیدِ الٰہیات اسلامیہ میں نمایاں ہوا، خاص طور پر اُس کے چھٹے باب ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں۔ جس کو فضل الرحمٰن نے ''سب سے زیادہ مثبت'' عہد کہا ہے۔[۳۳] اقبال کے چھٹے خطبے

سے ایک طویل اقتباس کا حوالہ دینے کے بعد[۳۴] فضل الرحمٰن اُس اقتباس کی وضاحت کچھ اس طرح کرتے ہیں کہ:

وہ [اقبال] ہمیں بتاتے ہیں کہ اسلامی توجیہہ نو کے کام کا مقصد صرف جدید صورتِ حال کے ساتھ مطابقت پیدا کرنا نہیں ہے۔ بلکہ اسلام کے اندرونی معنی کی توجیہہ نو ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ اعلیٰ نظریاتی نظاموں کے قیام کے ساتھ ساتھ دنیا کو روحانی جمہوری خطوط پر استوار کرنے کا ایک اندرونی وعدہ بھی ہے۔[۳۵]

ایک بار پھر، بقول فضل الرحمٰن، اقبال اپنی اُمید ترکی سے لگاتے ہیں کہ اُن میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اس اسلامی کام کو انجام دیں گے۔ اقبال ترکی پر اپنی امید کا اظہار کرتے ہیں کہ وہ اسلام کے مستقبل کو تخلیقی بنیاد پر آگے لے جائے گا۔ بقول اقبال ''دراصل یہ صرف ترک ہیں جو اممِ اسلامیہ میں قدامت پرستی کے خواب سے بیدار ہو کر شعورِ ذات کی نعمت حاصل کر چکے ہیں۔ یہ صرف ترک ہیں جنھوں نے ذہنی آزادی کا حق طلب کیا ہے اور جو ایک خیالی دنیا سے نکل کر اب عالمِ حقیقت میں آ گئے ہیں۔''[۳۶]

فضل الرحمٰن، اقبال کے ترکی کے بارے میں خیالات کو دو نقطوں میں تمام کرتے ہیں، اور ہمارا خیال ہے کہ فضل الرحمٰن کے ترکی کے بارے میں خیالات بھی ان ہی دو نقطوں میں سمائے ہوئے ہیں۔

۱۔ اگر اقبال کے ترکی کے بارے میں خیالات کو الگ الگ پڑھا اور سمجھا گیا تو وہ تضادات کا مجموعہ ثابت ہوں گے۔ کیونکہ ایک طرف ترکی کو تنقید و تنبیہ کی گئی ہے کہ وہ مغرب کی طرح کا سیکولرازم اپنا کر اسلام اور قرآن کی طرف اپنی پیٹھ نہ کر لیں۔ مگر دوسری جانب تبدیلی اور تازہ حرکت پسندی پر اُن کی تعریف کی گئی ہے، جس کی اقبال کو شدید خواہش تھی اور اُن کا ایمان تھا کہ ایک ایسی اندرونی الٰہیاتی روح جو کہ تمام مسلمانوں میں ہوتی ہے، کے ذریعے ترکی اپنے آپ کو مغربی طرز کا سیکولر ہونے سے بچا لے گا۔

۲۔ دوسرا نقطہ یہ کہ اقبال غلامی کی اذانوں اور نمازوں کی آزادی کو ہر حال میں آزادی سے کمتر سمجھتے تھے، چنانچہ ترکوں کا استعماری قوتوں سے اپنی آزادی کو محفوظ رکھنا اقبال کے لیے [اور شاید فضل الرحمٰن کے لیے بھی] زیادہ اہمیت کی حامل بات تھی۔[۳۷]

ہم سیکولرازم کے حوالے سے فضل الرحمٰن کی فکر کو مزید آگے بڑھاتے ہیں، کیونکہ اقبال کی وفات کے بعد اور ہندوستان کی تقسیم اور آزادی کے بعد ان دو ممالک، ہندوستان اور پاکستان، میں بھی سیکولرازم کے حوالے سے بحث چلی، اور فضل الرحمٰن نے اُس پر بھی اپنی رائے کا اظہار کیا۔

اس سلسلے میں پہلی بات ہندوستان کے سیکولرازم پر ہو گی، اور ہم دیکھیں گے کہ مسلم جدیدیت پرستوں کا المیہ یہاں بہت واضح طور پر نظر آئے گا۔ مگر فضل الرحمٰن سے قبل ہندوستان میں سیاست اور مذہب کے یک جاں ہونے یا الگ ہونے کے حوالے سے اقبال کی رائے کا اظہار بھی کریں گے۔

واقعہ کچھ یوں ہے کہ ۱۹۳۰ء کی دہائی کے ابتدائی برسوں میں احمدیوں کے خلاف جو ہنگامے ہوئے، اور اس تناظر میں جواہر لال نہرو نے کلکتہ کے اخبار سٹیٹسمین (*Statesman*) میں مضامین کا ایک سلسلہ شروع کیا۔ ان مضامین میں نہرو نے اقبال پر الزام عائد کیا کہ وہ ایک رجعت پسند ہونے کی تصویر پیش کرتے ہیں، کیونکہ وہ مذہب سے رجوع کرتے ہیں، نہرو نے یہ بھی کہا کہ اتاترک نے اپنے لوگوں کو مذہب سے آزادی دلائی اور اُن کو ترقی کی راہ پر گامزن کیا۔ اس کے جواب میں اقبال نے ایک مختصر مقالہ بعنوان ''اسلام اور احمدیت'' تحریر کیا۔ اس مقالے میں اقبال نے نہرو کے ان خیالات کی سخت الفاظ میں تردید کی کہ اسلام قدامت پسند ہے بلکہ اس میں آگے بڑھنے اور ارتقا کی صلاحیت موجود ہے، مادی دنیا سے فرار کی بجائے اسلام اس دنیا میں ترقی کے مواقع تلاش کرتا ہے۔ یہاں پر اقبال نے ایک بار پھر اس بات کو رد کیا کہ ترکوں نے اپنا مذہب ترک کر دیا ہے، بلکہ انہوں نے زور دیا کہ اس کے برخلاف، وہ [ترک] اسلام کے حقیقی دور کی طرف آگے بڑھے ہیں۔[۳۸]

اگر فضل الرحمٰن کے حوالے سے ہندوستان کے سیکولرازم پر بات کی جائے تو ہمیں نظر آتا ہے کہ وہ ہندوستان میں ''حقیقی سیکولرازم'' کے خواہش مند تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ہندومت صرف اس وجہ سے سیکولر ہے یا نظر آتا ہے کیونکہ وہ گریزیت پسند ہے۔ اس صورتِ حال کے مقابلے میں فضل الرحمٰن یہ چاہتے تھے کہ ہندوستان اپنے سیاسی رویے میں حقیقی سیکولر بنے، خاص طور پر جب وہ اقلیت کے معاملات سے دوچار ہو۔ کیونکہ ریاستی سطح پر سیکولرازم کا دعویٰ کرنے کے باوجود ہندوستان میں اقلیت کے ساتھ ناروا سلوک روا رکھا گیا تھا۔[۳۹]

یہاں یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں کہ اگرچہ ۱۹۶۰ء کی دہائی میں، جب فضل الرحمٰن پاکستان میں ایک فعال مفکر اور مصلح کا کردار ادا کر رہے تھے، ان کے خیال میں جدیدیت پرستوں کے لیے پاکستان میں سب سے بڑا خطرہ سیکولر گروہ تھا، مگر انہوں نے ان کے لیے کبھی ''لادینی'' کا لفظ استعمال نہیں کیا، جیسا کہ پاکستان کے اکثر علماء کیا کرتے تھے۔ یہ اس لیے تھا کہ علماء اکثر سیکولر کا ترجمہ 'لادینی' کرتے تھے (یعنی جن کا کوئی دین نہ ہو) جبکہ فضل الرحمٰن سیکولر سے وہ لوگ معنی لیتے تھے جو دین کو لوگوں کا نجی معاملہ سمجھتے تھے اور ریاست کو مذہب سے الگ کرتے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ پاکستان میں کچھ نوکر شاہی کے افسران اور اشتراکیت پسند لوگ اس گروہ میں آتے ہیں۔ انہوں نے ایک بہت دلچسپ استدلال پیش کیا۔ اُن کا کہنا تھا کہ ریاست کو مذہب سے الگ کرنے کے حوالے سے روایت پرست علماء اور سیکولر گروہ کے لوگ ایک ہی صفحے پر نظر آتے ہیں، اُن کا اس سلسلے میں استدلال یہ تھا کہ:

سیکولر خوشی خوشی، کم از کم اسلام، جیسا کہ اسلام کے پانچ ارکان کو قبول کرنے کو تیار ہو جائے گا، کیونکہ ان پانچ ارکان کا تعلق انسان کی ذاتی زندگی سے ہے، جو دراصل خدا کی طرف سے اُس کے فرائض ہیں (اگرچہ زکوۃ جو حقیقت میں ایک عوامی ٹیکس تھی، اُس کو بھی صدیاں گزرنے کے ساتھ ساتھ علماء نے ایک ذاتی خیرات کی صورت دے دی) اور جہاں تک علماء کے ''منفی اسلام'' (یا ممانعت پر مبنی اسلام) کی بات ہے (جیسا کہ چار جرائم اور اُن کی سزائیں) اس حوالے سے سیکولر فکر رکھنے والے پُر اعتماد ہیں کہ ایک بار جب ان کی مدت تمام ہو گئی [یہ متروک ہو گئے] تو پھر اب کبھی بھی یہ دوبارہ نافذ نہیں ہو سکتے۔[۴۰]

۱۹۶۰ء کی دہائی میں ہی ایوب خان کا ساتھ دینے کی خاطر اور اُن کو باور کروانے کے لیے کہ وہ تمام اختیارات اپنے ہاتھ میں لے سکتے ہیں فضل الرحمٰن استدلال کرتے ہیں کہ ''اسلام میں سربراہِ مملکت کی ذات میں تمام انتظامی اختیارات سمائے ہوئے ہیں، جیسا کہ شہری، فوجداری اور مذہبی اختیارات، نتیجتاً وہ دنیاوی اور مذہبی دونوں امور میں ایک سربراہ ہوتا ہے، اور وہ افواج کا سپریم کمانڈر بھی ہوتا ہے۔''[۴۱] اور فضل الرحمٰن کے خیال میں اگر ایسا نہ کیا گیا، اور ایک ہی شخص کی ذات میں تمام اختیارات مرکوز نہیں کیے گئے تو اس کا مطلب ہوگا ریاست کے کاموں کو دینی اور دنیاوی حصّوں میں تقسیم کر دینا ''جو کہ حقیقت میں ایک سیکولر ریاست کا جوہر ہوتا ہے۔''[۴۲]

بہر حال، اگرچہ ۱۹۶۰ء کی دہائی میں فضل الرحمٰن سیکولرز کے لیے ''بدصورت غیر اسلامی'' جیسی انتہائی اصطلاح کا استعمال کرتے ہیں، مگر بعد کی دہائی (۱۹۷۰ء) میں ان کو اس بات کا احساس ہو جاتا ہے کہ ''سیکولر رویہ اور عمل مسلم دنیا کی ایک حقیقت بن چکا ہے۔ تمام مسلم ممالک کے حکومتی اداروں کی حقیقی کارکردگی دراصل سیکولر ہی ہے۔''[۴۳] اُن کو اس بات کا بھی احساس تھا کہ یہ صورتِ حال روایت پرست علماء کے رویے کا نتیجہ ہے جو کہ شریعت کے مشتملات کی وسیع سطح پر اخلاقی، قانونی توجیہہ نو کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہیں۔[۴۴] اُن کو یہ خوف لاحق تھا کہ:

وقت کے گزرنے کے ساتھ کہیں ایسا نہ ہو کہ، جب تک یہ قدامت پرست قوتیں کمزور ہوں یا وہ روشن خیال بن جائیں، یا پھر جب تک ان قدامت پرست قوتوں کی [معاشرہ پر] گرفت ڈھلی ہو جائے، یہ انتظامی سطح کا سیکولرازم حقیقی سیکولرازم میں تبدیل ہو جائے۔[۴۵]

اگرچہ فضل الرحمٰن اپنے فکری سفر کے اُس عہد میں یہ پیش گوئی نہیں کر سکتے تھے کہ مسلمان کس سمت کا تعین کریں گے مگر ان کا خیال تھا کہ ''فی الحال تو اسلامی فکر کا ایک مکمل خلا موجود ہے، اور جدید سیکولر اداروں کی بھرمار ہے'' جو کہ قدامت پرست پس منظر میں غیر مطابقت پذیری کی بدولت بے آرامی کا شکار ہیں اور چنانچہ بے ثمر اور غیر فعال بھی۔[۴۶]

فضل الرحمٰن کی تحریروں میں ہم نے اب تک کی بحث میں چار قسم کے سیکولر ازم کے بارے میں رائے کا اظہار ہوتے دیکھا ہے۔ جن میں ہمارے خیال سے، اُن کا بنیادی نقطہ اقبال کی فکر سے قریب دکھائی دیتا ہے۔ فضل الرحمٰن مغربی طرز کے سیکولر ازم کا رد اقبال کے الفاظ استعمال کرتے ہوئے یوں کرتے ہیں کہ ''اس سے کسی اچھائی کی توقع نہیں کرنی چاہیے، کیونکہ یہ سماج کو روحانی اور دنیاوی میں بانٹتا ہے۔ ترکی کا سیکولر ازم وہ تسلیم کرتے ہیں، اس بنیاد پر کہ وہ ایک اکثریتی مسلم ملک ہے اور وہی واحد ملک ہے جس نے استعماریت اور نوآبادیات سے اپنے آپ کو محفوظ رکھا۔ مگر اقبال کی طرح فضل الرحمٰن بھی ترکی کے سیکولر ازم کو کسی نہ کسی طرح اسلامی جدیدیت کے دائرہ میں لے کر آتے ہیں۔ پاکستان کے حوالے سے اگر بات کی جائے تو اپنی فکر کے مختلف مراحل میں اُن کی رائے مختلف رہی۔ کبھی انہوں نے اُس کو اسلام کے لیے سب سے بڑا خطرہ محسوس کیا تو کبھی اس حقیقت کو تسلیم کیا کہ دراصل اسلامی ممالک، بشمول پاکستان، میں ادارہ جاتی سطح پر سیکولر ازم ہی کام کر رہا ہے، مگر ایک بات واضح ہے کہ فضل الرحمٰن پاکستان میں کسی بھی طرح حقیقی سیکولر ازم کو نہیں چاہتے۔ دلچسپی کی بات یہ ہے کہ وہ پاکستان میں تو حقیقی سیکولر ازم کے مخالف ہیں مگر ہندوستان کی سرکار سے وہ مطالبہ کرتے نظر آتے ہیں کہ وہ سیاست میں حقیقی سیکولر ازم کو اپنائے اور مذہبی اکثریت کی بنا پر ہندوؤں کو دیگر اقلیتوں پر غالب آنے نہ دے۔

اقبال کے اثرات کے حوالے سے ہم نے اس مضمون میں فضل الرحمٰن کی فکر کے صرف ایک ہی نقطے کا اظہار کیا مگر ایسے انگنت فکری گوشے ہیں جن پر فضل الرحمٰن کی فکر میں اقبال کے فکری اثرات تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ دونوں، اقبال اور فضل الرحمٰن، کو اُن کے حقیقی فکری تناظر میں رکھ کر سمجھا جائے اور سچائی کی تلاش کی اقبال اور فضل الرحمٰن کی شدید خواہش کا احترام کرتے ہوئے ان کی فکر کا جائزہ لیتے ہوئے اُن کے ساتھ بھی انصاف کیا جائے۔

❁ ... ❁ ... ❁

حوالہ جات و حواشی

1 Fazlur Rahman, "Modern Muslim Thought," in *Muslim World 45* (1955), pp.16-25.

2 Sheila McDonough, "Fazlur Rahman's Response to Iqbal," in *Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, (eds.) Earl H. Waugh

and Frederick M. Denny, (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1998), p.68.

3 Ibid.

4 Ibid., p.23.

5 Ibid., p.24.

6 "Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent", in Bulletin of the School of Oriental and African Studies 21 (1958), p.91.

7 Ibid., p.93.

8 Ibid., p.94.

9 Ibid.

10 Ibid., p.95.

11 Ibid.

12 Ibid., p.93.

13 "Modern Muslim Thought," op.cit., p.24, foot-note no. 6.

۱۴ اگرچہ اسلامی فکر کے حوالے سے فضل الرحمٰن کی تقریباً تمام ہی تحریروں میں کسی نہ کسی طور اقبال شامل رہے ہیں مگر چندوہ مضامین جن میں اقبال کا حوالہ براہِ راست ہے، درج ذیل ہیں:

"Iqbal's Idea of the Muslim," in Islamic Studies, Vol. 2, (1963): 439-45; "Iqbal's Idea on Progress," in Iqbal Review, No. 4i, (1963): 1-4; "Some Aspects of Iqbal's Political Thought," in Studies in Islam, Vol. V, No. 1 (1968): 161-166; "Iqbal, the Visionary; Jinnah, the Technician; and Pakistan, the Reality," in Iqbal, Jinnah, and Pakistan: The Vision and the Reality, (ed.) C.M. Naim, (New York: 1979), pp. 1-9; "Muhammad Iqbal and Ataturk's Reforms," in Journal of Near Eastern Studies, Vol. 43 (1984): 157-162; and "Iqbal, Muhammad," in The Encyclopedia of Religion, Vol. 7 (New York, 1987): 275-76.

فضل الرحمٰن کس قدر اقبال سے متاثر تھے اس کا اندازہ ممتاز احمد صاحب، فضل الرحمٰن کے شاگردِ خاص، کے اس بیان سے ہوتا ہے جو انہوں نے ایک نجی ملاقات میں مصنفہ کو بتایا کہ فضل الرحمٰن کی وفات کے بعد ممتاز صاحب نے اپنے کسی جاننے والے کو فضل الرحمٰن کے گھر ان کی لائبریری میں جا کر دیکھنے کو کہا کہ وہ اپنے آخری ایّام میں کیا لکھ پڑھ رہے تھے تو ان صاحب نے ممتاز احمد صاحب کو بتایا کہ فضل الرحمٰن کی میز پر انہوں نے ایک قرآن شریف کا اور ایک اقبال کی تحریروں کا نسخہ پڑا پایا[اس بیان میں کوئی غلطی ہو گئی ہو تو اس کی ذمہ داری مصنفہ پر ہے۔]

15 Fazlur Rahman, "Iqbal's Idea on Progress," in Iqbal Review, No. 4i, (1963): 3-4.

۱۶ فضل الرحمٰن کے کردار کی ایک اہم خصوصیت یہ تھی کہ وہ اپنی علمی غلطیوں کو تسلیم کرنے کے حوالے سے کبھی ہچکچائے نہیں۔ اس حوالے سے ایک واقعہ جو مصنفہ کی ذاتی معلومات میں آیا کہ، ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری، جو کہ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کے ڈائریکٹر بھی رہے، جو فضل الرحمٰن کے شاگرد تھے اور ۶۶۔۱۹۶۴ء تک وہ اُن کی

رہنمائی میں اپنے ۔پی۔ایچ۔ڈی کے مقالے پر کام کرتے رہے، ایک ملاقات میں اسحاق انصاری نے فضل الرحمٰن کی نشاندہی اُن کی کتاب Islamic Methodology in History میں شامل ایک حدیث کی جانب کروائی اور استدلال کیا کہ فضل الرحمٰن نے اس کا ترجمہ غلط کیا ہے، نہ صرف یہ کہ فضل الرحمٰن نے اس کو تسلیم کیا بلکہ اسحاق انصاری کی حوصلہ افزائی بھی کی کہ انہوں نے غلطی کی نشاندہی کرنے کی جراَت کی۔

17 Fazlur Rahman, "Iqbal's Idea of the Muslim," in Islamic Studies, Vol.2, 1963, p.441. Here in the footnote Fazlur Rahman gives the reference of his past article as "Modern Muslim Thought," in The Muslim World, 1954.

18 "Iqbal's Idea on Progress," op.cit., p.1.

19 "Iqbal's Idea of the Muslim," op.cit., p.441.

20 Ibid., p.439.

21 Sheila McDonough, op.cit., pp.68-9.

اقبال کے بارے میں فضل الرحمٰن کے ابتدائی عہد کے خیالات میکڈونگ نے اور بھی کئی اسباب بیان کیے ہیں۔ وہ تحریر کرتی ہیں کہ "تقسیمِ ہند کے بعد کے ابتدائی برسوں کے کئی مسلم مصنفین کی تحریروں میں بھی اقبال کے سپر مین والے تصورات کے حوالے سے ایک تذبذب کی کیفیت نظر آتی ہے۔ وہ ہندوستانی جو پاکستان کی تحریک کو ناپسند کرتے تھے، نے بھی اس موضوع کا سہارا لیا۔ لاہور کے اُس اشتراکی ماحول میں جہاں اُس وقت اسمتھ نے اپنے خیالات مرتب کیے تھے، یہ اُمید موجود تھی کہ نہرو ہندوستان کی رہنمائی اشتراکی خطوط پر کریں گے، اور جس میں ہندوستانی مسلمان بھی شامل ہوں گے۔ ان اشتراکیت پرستوں نے اقبال کو رجعت پسند کہہ کر مسترد کیا۔

22 Ibid., p.69.

مصنفہ کی بہت تلاش کے بعد بھی کوئی ایسا حوالہ نہیں ملا جو اس بات کی نشاندہی کرے کہ اسمتھ کے ۱۹۴۰ء کی دہائی میں لاہور میں قیام کے دوران فضل الرحمٰن کی ان سے کوئی ملاقات ہوئی ہو۔ چنانچہ یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اسمتھ کا اثر دراصل فضل الرحمٰن پر ان کے فکری ارتقا کے ابتدائی سالوں میں گب کے ذریعے ہی ہوا ہو گا۔

23 *Iqbal's Ideas of Progress*, op.cit., p.3.

24 Ibid., p.1.

25 *Personal Statement*, op.cit., p.157.

26 Fazlur Rahman, "Iqbal's Idea of Progress", in *Iqbal Review*, Vol. IV, No. 1 (1963): 2.

27 Ibid.

28 Ibid.

29 Fazlur Rahman, "Muhammad Iqbal and Ataturk's Reforms", in journal of *Near Eastern Studies*, Vol.43, No.2 (1984): p.157.

30 Ibid., p.158.

31 Ibid., pp.158-59.

---

۳۲ خواجہ حمید یزدانی (شرح)، "شرح جاوید نامہ: فرہنگ، ترجمہ اور تشریح" (لاہور: سنگِ میل، ۲۰۰۵ء)، ص ۷-۱۰۶۔

33 "Muhammad Iqbal and Ataturks Reforms", op.cit., p.160.

۳۴ علامہ اقبال، تشکیل جدید الہیاتِ اسلامیہ، مترجم: سید نذیر نیازی (نئی دہلی: اسلامک بک سینٹر، ۱۹۸۶ء)، ص ص ۳۹-۲۳۷۔

35 "Muhammad Iqbal and Ataturks Reforms", op.cit., p.160.

۳۶ تشکیل جدید الہیاتِ اسلامیہ، بحوالہ سابقہ، ص ۲۵۰۔

37 "Muhammad Iqbal and Ataturks Reforms", op.cit., p.162.

38 Latif Ahmed Sherwarni, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal,* Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2009, p. 214.

39 Fazlur Rahman, "The Muslim Minority in India", in *Islamic Literature*, Vol.12, No.1 (1966), p.7.

40 Fazlur Rahman, "Islam and the Constitutional Problem of Pakistan", in *Studia Islamica*, Vol.32 (1970), p.284.

41 Fazlur Rahman, "Implementation of Islamic Concept of State in the Pakistan", in *Islamic Studies*, Vol.6, No.3 (1967), p.212.

42 Ibid.

43 Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scopes Methods and Alternatives", in *International Journal of Middle East Studies*, Vol.1 (1970), p.332.

44 Ibid.

45 Ibid.

46 Ibid.

عصر حاضر میں فکرِ اقبال کی تازہ معنویت

ڈاکٹر ارشاد شاکر اعوان

علامہ محمد اقبال کے وہ افکار جن سے کفر زارِ ہند میں، برصغیر کے مسلمانوں کے لیے ایک جہانِ تازہ، بنام پاکستان کی نمود ممکن ہوئی، کیا اب بھی اُن کی معنویت قائم ہے؟ ذیل کی تحریر میں اسی سوال کا جواب پانے کی کوشش کی گئی ہے۔

(۱)

علامہ اقبال نے اپنے فرزند جاوید اقبال کے نام حیاتِ جاوداں کا جو نسخہ رقم کیا اُس میں ایک اہم بات یہ تھی:

دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر
نیا زمانہ نئے صبح و شام پیدا کر[۱]

علامہ اقبال کی نظم "جاوید اقبال کے نام"، کا یہ شعر، اپنی عمرِ طبعی کے آخری برسوں میں، عمومی سطح پر جوانانِ اسلام کے نام ایک پیغام ہی نہیں بلکہ ایک پر اُمید خواہش اور آرزو کا درجہ رکھتا ہے۔ اقبال نے اپنی عمرِ عزیز اسی مقصد کے لیے وقف کر رکھی تھی۔ اُنھوں نے ایک ایسی ہی خواہش کا اظہار اپنے ہم وطن ہندو قوم کے رہنماؤں سے بھی کیا تھا جو اتحادِ ہند کے آرزومند تو تھے مگر اس اتحادِ وطن کے دوسرے فریق، قوم مسلم، کا وجود تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے، اس لیے اتحاد کی ہر صورت سنتے ہی بگڑ جاتی تھی۔ اقبال نے "دم بہ دم با من و ہر لحظہ گریزاں از من" کی اس کیفیت کو اختلاطِ موجہ و ساحل سے تعبیر کیا اور اس کے مضمر اثرات سے پریشانی ظاہر کرتے ہوئے لکھا:

لذتِ قربِ حقیقی پر مٹا جاتا ہوں میں
اختلاطِ موجہ و ساحل سے گھبراتا ہوں[۲]

اقبال نظام فطرت کے عمیق مطالعہ سے ایک بات اچھی طرح جان چکا تھا کہ پختہ اتحاد اور اٹوٹ ہم آہنگی، فریقین کے انفرادی تشخص کی محکمی کے بغیر کسی طرح بھی ممکن نہیں ہے۔ اسی لیے اُنھوں نے اسرارِ خودی کھولتے ہوئے برہمن سے مخاطب ہو کر کہا:

اے امانت دارِ تہذیب کہن
پشتِ پا بر مسلک آبا، مزن[۳]
از گلِ خود، آدمے تعمیر کن
بہرِ آدم عالمے تعمیر کن[۴]

اقبال نے برہمن سے آدم نو کے لیے جس عالم نو کی تخلیق و تعمیر اپنی خاک سے کرنے کی خاطر جس مسلکِ آباء پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کی وہ "وحدت میں کثرت" پر برہمن کا ایمان۔۔پختہ زناری، تھی اسی لیے اُنھوں نے واشگاف الفاظ میں کہا:

من نگویم از بتاں بیزار شو
کافری، شائستۂ زنار شو[۵]

اقبال کا یہ انوکھا پیغام بتاتا ہے کہ ان پر اجتماعی زندگی کے اسرار، اس سے بہت پہلے غیر مبہم طور پر واضح ہو چکے تھے کہ ہر شے کا وجود اُس شے کے مقصدِ وجود سے وابستہ ہے اور یہی قانونِ فطرت، عالم انسانی میں انسانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کا لازمہ ہے۔ یہ ایک اچھوتا خیال تھا اور بہت سے اقبال شناسوں کی سمجھ میں نہیں آسکا کہ اقبال یہ کیا کہہ گیا ہے:

گر ز جمعیت حیاتِ ملت است
کفر ہم سرمایۂ جمعیت است[۶]

اقبال جانتے تھے کہ کسی بھی خودی کی محکمی، مقصدِ وجود سے اُس کی پختگی سے مشروط ہے۔ (مسولینی کو اسی حوالے سے خراج پیش کیا تھا۔) لیکن وہ دیکھ رہے تھے کہ اہلِ ہنر کا کوئی ایک فریق بھی اپنی اجتماعی زندگی کے اصل الاصول پر قائم نہیں۔ چنانچہ اُنھوں نے برہمن کو متنبہ کیا اور اپنی قوم کو بھی اصول مذہب یاد دلایا۔

ماندہ ایم از جادۂ تسلیم دور
تو ز آزر من ز ابراہیمؑ دور[۷]

یہی وہ "سرّ الاسرار" ہے جس کے ہوتے ہوئے 'جہانِ تازہ' کی تعمیر کے لیے اتحاد کی کوئی محکم بنیاد، صورت پیدا نہ ہو رہی تھی۔ نہ اب پیدا ہو رہی ہے۔ کیونکہ حالات بدستور ہیں۔ وہ اختلاطِ موجہ و ساحل، جس سے اقبال کا جی گھبراتا تھا]اور آج ہر کسی کی پریشانی کا باعث ہے[۔ روح مذہب کے خلاف تھا۔ اُن کی نظر میں اس طریق عمل کی تعلیم نہ بتوں نے دی تھی نہ خدا نے یہ سبق سکھایا تھا مگر طبقات پسند [وحدت میں کثرت کا مبلغ] ہندو اور فرقہ پرست [توحیدی] مسلمان، اس بیماری میں ناقابلِ علاج حد تک مبتلا تھے (اور ہیں) اس لیے اقبال کو کہنا پڑا:

اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا
جنگ و جدل سکھایا، واعظ کو بھی خدا نے[۸]

اسلامیانِ ہند ہوں کہ ہندو، اقبال کا ایمان تھا، دونوں اہل مذہب ہیں اور مذہب جوڑنے آیا ہے توڑنے نہیں آیا۔

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا[۹]

وادیٔ ایمن کے خیمۂ اجتماع سے حجاز کی اقامت الصلوٰۃ تک باہمی الفت کا یہ نکتہ روشن ہے۔ اقبال کے اسی تاریخی شعور نے ان سے بکمالِ اعتماد یہ اعلان کرایا تھا:

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی
یا بندۂ صحرائی یا مردِ کہستانی[۱۰]

بدقسمتی سے تخلیقِ پاکستان کے بعد بھی یہ اچھی طرح جانتے ہوئے کہ اقبال مسلم کمیونٹی [ملتِ اسلامیہ] کو صدیوں کی چمن بندی کا پھل اور وحدت آفرینی کے حوالے سے برومندی کا نمونہ یقین کرتے تھے، انھیں ماورائے مذہب اتحاد کا داعی اور مغربی وطنیت کا مناد ہونے کا الزام دے دیا گیا۔ خصوصاً مصرعِ دوم "ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا" لوگوں کے اس کنفیوژن کا ہدف بنا اور بن رہا ہے۔ حالانکہ یہ تو ۱۸۵۷ء کی آریہ سماج تنظیم اور ۱۸۸۲ء کی گؤر کھشا سبھا کے اس مطالبے کا مدلل جواب تھا کہ...... مسلمان خود کو ہندو تہذیب میں جذب کر دیں یا واپس عربستان چلے جائیں۔

آل انڈیا نیشنل کانگرس کے قیام کا مقصدِ اولیٰ یہی انجذابی حکمت تھی جس کی محبت میں لوگوں نے میثاقِ مدینہ کی روح سے بھی کھلواڑ کی...... اقبال نے ہندی ترانہ کے اس نکتۂ خاص کو ترانۂ ملی میں مزید کھولا ہے:

چین و عرب ہمارا، ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا[۱]

مسلمان جہاں خوش ہے [دل ہو جہاں ہمارا] اور محفوظ ہو وہی اُس کا وطن ہے، وہ چین و عرب ہوں یا ہندوستان، نہ معلوم اقبال شناسی کے مدعیوں نے ان میں کیا تفاوت دیکھا۔ ہندی ترانہ اور ملی ترانہ کے تقابلی مطالعہ میں تو سوائے توضیحات کے، ایسا کوئی فرق نظر نہیں آتا کہ کسی ایک کے حوالے سے اقبال کو مطعون کیا جا سکے۔ اگر ہندی ترانہ، میں کہا:

کچھ بات ہے کہ ہستی مٹتی نہیں ہماری
صدیوں رہا ہے دشمن دورِ زماں ہمارا[۲]

تو یہی بات ترانۂ ملی میں یوں کہہ دی:

توحید کی امانت سینوں میں ہے ہمارے
آساں نہیں مٹانا نام و نشاں ہمارا[۳]

اگر نظم آفتاب (ترجمہ گاتیری) کے شذرہ پر نظر ہو تو یہی توحید، "مسلک آباء" معلوم ہو گی۔ جس کے گیت نانک نے گائے۔ اور توحید، مذہب کی وہ قوت ہے جو باہمی تناقضات کو مٹا کر متحد کرتی ہے۔[۴] دراصل ایک ہونے اور متحد ہونے کا وہ لطیف فرق جو نہرو وانی ٹولے اور اقبال کی فکر کو آپس میں ممتاز کرتا ہے لفظ پرستوں کی نظر سے اوجھل رہا۔ قوتِ مذہب [توحید] باہم متناقض افراد کو باہمی معاونت سکھاتی ہے۔ نہ ایک کر کے فنا کرتی ہے، نہ مزاحمت آمادہ کرتی ہے۔ سردارانِ یثرب کی نفاق انگیزی سے آگاہ کرتے ہوئے۔ ربّ العالمین نے انصارؓ کو یہی قوتِ مذہب یاد دلائی تھی۔ اِذْ کُنْتُمْ اَعْدَآءً فَاَلَّفَ بَیْنَ قُلُوْبِکُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖٓ اِخْوَانًا[۵] نعمتِ خداوندی "توحید" کا مظہر مشہود اَشِدَّآءُ عَلَی الْکُفَّارِ رُحَمَآءُ[۶] متصف جماعتِ صحابہؓ تھی۔ جب مذاہب بھی موحدانہ ہوں اور وطن بھی ایک، تو پھر باہم دشمنی کیسی؟ اقبال کی یہ دعوتِ اتحاد بھی اصلاً تعلیماتِ اسلام اور سنتِ رسولؐ کا مظہر تھی، قُلْ یٰٓاَھْلَ الْکِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَیْنَنَا وَ بَیْنَکُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ[۷] یہ اسلامی تصورِ اتحاد تھا۔ جسے قرآن میں ڈوب کر نکلنے والا اقبال ہی سمجھ سکتا تھا۔ یہ دو حرف لا الٰہ کی کرشمہ کاری تھی، لغت ہائے حجازی کا قارون، فقیہ شہر، اس سے ناواقف تھا اور ہے۔

اقبال نے اپنے اس تصورِ اتحاد کی شاعرانہ عکس بندی۔ دینِ فطرت کے داعیوں کی آگاہی کی خاطر، بانگِ درا کی پہلی نظم ہمالہ (۱۹۰۱ء) میں کر دی تھی۔ جسے بعض نام آور ماہرینِ اقبالیات نے

نظریۂ وطنیت کو ثقافتی بنیاد فراہم کرنے سے تعبیر کر کے ڈھیروں ثواب کمایا۔ مگر کسی حق شناس نے یہ داد بھی دی کہ "جس شاعری کی ابتدا ہمالہ سے ہو اُس کی انتہا کیا ہو گی، یقین جانئے اس کی انتہا جاوید نامہ کی محکماتِ قرآنی پر ہوئی۔ اسی جاوید نامہ [۱۹۳۲ء] میں اقبال نے اپنے محبوب وطن کو حورِ پاک زاد لکھا۔ جسے طوقِ غلامی سے نجات دلانے کی خاطر متحدہ قومیت کی تلاش میں رہا وہ متحدہ قومیت جو ہمالہ سے بھی بلند تھی کہ اس میں "گلشنِ ہند" کو سیر اب کرنے والی ہزاروں ندیوں کی حفاظت وخوش حالی کا راز مضمر تھا۔ ہمالہ کا سر بلند، فصیلِ ہند ہونا اس میں مضمر تھا کہ

(۱) اس کی گود، عناصرِ فطرت کی بازی گاہ ہے۔

(۲) خود زمیں پر ہے مگر پہنائے فلک اس کا وطن ہے۔

(۳) یہ اپنے خالق کی صفت اَلْاٰن َ کَمَا کَانَ کا مظہر ہے [تیری عمرِ رفتہ کی ایک آن ہے عہدِ کہن][۱۸] فی الوقت ہمارا سر وکار نکتۂ اول سے ہے۔

بانگ درا کی نظم "ہمالہ" میں اقبال کی چشم تصور نے ہر عنصر فطرت کو دوسرے عناصرِ فطرت کے وظیفۂ وجود کی ادائیگی میں باوصفِ اختلاف، باہم معاون دیکھا اور دیکھایا۔ ہم میں سے ہر شخص جانتا ہے کہ اس کائنات کی کوئی شے بے مقصد پیدا نہیں کی گئی۔ مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا [۱۹] نہ یہ کھیل تماشا ہے نہ یہ کھیل کود میں بن گئی۔ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ [۲۰] یہاں اقبال کے روحانی مرشد مولانا جلال الدین رومی کا خراج پیش کرنا بے محل نہ ہو گا۔

باد و خاک و آب و آتش بندہ اند
با من و تو مردہ با حق زندہ اند[۲۱]

اور یہ بات بھی ہر کوئی جانتا ہے کہ تمام عناصرِ فطرت متضاد صفات رکھتے ہیں۔ یہاں یہ وضاحت بھی غیر مفید نہیں ہو گی کہ طبیعیات میں جسے شے کی خصوصیت کہا جاتا ہے نفسیات میں اس کا استشہاد، طبعی تقاضا یا خواہش کہلاتا ہے۔ الٰہیات میں وہی کسی شے کی تقدیر ہے۔ بے شمار عناصر، بے شمار خصوصیات، اس لیے تقدیراتِ حق بھی لاتعداد، لا انتہا ہیں اور نہ صرف مختلف بلکہ متضاد و متخالف مگر باہم معاون۔۔ رات، دن کے پیچھے لگی ہے، دن، رات کے پیچھے، مگر کوئی کسی پر چڑھ دوڑنے کی تاک میں نہیں۔۔ اقبال نے ہمالہ کی گودی میں خوش خوش عناصر فطرت اسی باہمی معاونت میں مصروف دیکھے:

چشمۂ دامن ترا آئینہ سیال ہے
دامنِ موجِ ہوا جس کے لیے رومال ہے

ابر کے ہاتھوں میں رہوارِ ہوا کے واسطے
تازیانہ دے دیا برقِ سرِ کہسار نے
اے ہمالہ! کوئی بازی گاہ ہے تو بھی جسے
دستِ قدرت نے بنایا ہے عناصر کے لیے
ہائے کیا فرطِ طرب میں جھومتا جاتا ہے ابر
فیلِ بے زنجیر کی صورت میں اڑا جاتا ہے ابر
جنبشِ موجِ نسیم صبح گہوارہ بنی
جھومتی ہے نشۂ ہستی میں ہر گل کی کلی[۲۲]

چشمۂ دامن، آئینہ سیال ہے تو ہوا رومال، وہی اٹھتے ہوئے بخارات کو اڑا کر ابر کی صورت دیتی ہے۔ خود ہی گھوڑا بن کر اسے ادھر اُدھر دوڑاتی ہے۔ برقِ سرِ کہسار جو خود ابر نے فراہم کی اس گھوڑے کے لیے چابک کا کام کرتی ہے۔ نسیم صبح ٹہنیوں کو جھلاتی ہے اور دستِ گلچیں کی جھٹک سے بے خبر ہر گل کی کلی نشۂ ہستی میں جھوم رہی ہے۔ اتحاد و یگانگت اور باہمی تعاون کی یہ فضا اس لیے قائم و دائم ہے کہ فطرت کا ہر عنصر، ہر مظہر اپنی تقدیر کا اسیر ہے۔۔ کیا عالمِ انسانی میں بھی ایسا ممکن ہے؟ اقبال نے اسی سوال کے جواب میں مذہب کے حقیقی مقصد اور لازمی تعلیم۔ وحدتِ آدمیت کی طرف توجہ دلائی۔

ایک جلوہ تھا کلیم طور سینا کے لیے
تو تجلی ہے سراپا چشم بینا کے لیے[۲۳]

چنانچہ اقبال فیلِ بے زنجیر، ابر کہسار سے توجہ ہٹا کر فرازِ کوہ سے آتی ندی کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں، جو آگے ہی آگے بڑھتی چلی جاتی ہے مگر اپنی اصل، اپنے منبع سے اُس کا رابطہ نہیں ٹوٹتا۔ اسی طرح ہمالہ بھی زمین پر ہوتے ہوئے پہنائے فلک کو وطن بنائے ہوئے ہے۔ اس آفاقیت پر نظر جاتی تو "پھر وطنیت کی طرف" کا ڈھول کیوں پٹتا۔ یہی آفاقیت وہ راز ہے جس نے ہمالہ کے سر پر برف کی ایسی دستارِ فضیلت باندھی جو کلاہِ مہر عالم تاب پر خندہ زن ہے۔ یہ ساری علامات بھرپور سیاسی پس منظر رکھتی ہیں۔ ان صفات ہی نے ہمالہ کو دیوارِ ہندوستان بنایا اور ہمالہ کو سرمدیت بخشی ہے۔ یہی صفات اہل ہند کو سیسہ پلائی دیوار اور ہند کی محافظ فصیل بنا سکتے۔ ندی فکر اقبال میں زندگی کا استعارہ ہے۔ جس کے عراقِ دلنشیں کو ندی کی طرح ہی کا مسافر خوب سمجھتا ہے۔ تہہ در تہہ معانی کی پرتیں کھولنے کا یہ وقت نہیں۔ اقبال نے اسی عراق دلنشیں کی سرشاری و سرمستی میں گردش ایام کو پیچھے کی طرف دوڑنے کی صدا دی۔

یوں طور سے حرا تک کا منظر تصور میں لانے کے ساتھ نظم ختم ہو جاتی ہے۔ اقبال اس زندگی کی جاودانی روانی کا راز "اصولِ مذہب" کی پابندی میں دیکھتے ہیں۔ جو عہد کہن کو عمرِ رفتہ کی اک آن بنا سکتی ہے۔ اتحادِ وطن کا یہ کائناتی نقش۔۔ علم الاقتصاد کے دیباچہ، مقالہ قومی زندگی، مقالہ ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر اور خطبۂ الٰہ آباد کے ابتدائیوں میں وقت کے ساتھ ساتھ [۱۹۰۳ء سے ۱۹۳۰ء تک] تازہ تر جلوہ سامانی کے ساتھ ظہور پاتا ہے۔

۱۔ طور، فراعنہ اور ان کے اہالی موالی ہامانوں اور قارونوں کے مصر سے، مظلوم و مقہور بنی اسرائیل مُّسْتَضْعَفُوْنَ [تیسرے درجے کے عوام] کی ہجرت کا حوالہ ہے۔ سینا کی وادی میں، اجتماعی عبادت کے لیے خیمہ اجتماع کا قیام، بارہ قبائل کی باہمی قبائلی نفرت کو الفت میں بدلنے کا ذریعہ بنایا۔ ہر خاص و عام کے واسطے مَنّ وسَلوٰی کے یکساں نزول[۲۴] کے بعد ریاست فلسطین دے کر ذاتی اقتدار و اختیار کا حق عطا کیا گیا وَ اَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِیْنَ کَانُوْا یُسْتَضْعَفُوْنَ[۲۵] کا ازلی منصوبہ روبعمل آیا۔

۲۔ حرا سے طلوع ہونے والی صبحِ جاوداں نے بھی اہلِ مصر کی طرح مکہ کے مظلوموں کو بھی یثرب کی طرف ہجرت کی راہ دکھائی۔ یہاں بھی ریاست اسلام کا قیام بغیر جنگ یا حملہ آور ہوئے بغیر، اہلِ یثرب کی کامل رضامندی سے عمل میں آیا۔ میثاق مرتب ہوا جس نے ریاست کے اقتدارِ اعلیٰ کا تصور ختم کر کے ریاست کو اہلِ ریاست کا باہمی معاہدہ بنا دیا۔ اس سوشل کنٹریکٹ نے عوام و خواص کو معاشرتی سماجی مساوات کے بندھن میں باندھ لیا تو مؤاخات نے معاشی مساوات اور بھائی چارے کا نظام قائم کیا۔ یہی اقامتِ الصلوٰۃ [الصلوٰۃ کا مصدر التصلیہ ہے اتصالِ باہمی] گویا سینا کا خیمہ اجتماع تھا جس کی مستقل تربیت کے لیے مسجد کے اندر روزانہ پانچ وقت کی حاضری کو عبادت کہہ کر نافذ کر دیا گیا۔ یہ دراصل خیمہ اجتماع کو تار تار کرنے والوں کے عمل سے بچنے کی سبیل تھی۔ فَبَدَّلَ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا مِنْهُمْ قَوْلًا غَیْرَ الَّذِیْ قِیْلَ لَهُمْ[۲۶] طبقات بندی عجیب تھی شعوب قبائل کی جگہ علماء الناس، رؤسا الناس اور عوام الناس[۲۷] نتیجتاً پھر غیروں کے محکوم ہوئے، ملک تقسیم ہوا اور دربدر ہوئے۔

انقلابِ توحید کی اس یک رنگی نے جہاں حضور نبی کریم ﷺ کو مثیلِ موسیٰؑ قرار دیا اسی انقلاب کی آرزو نے اقبال کو وارثِ موسیٰ و ہارون علیہما السلام ہونے کا احساس دلایا۔

در دل حق سِرِّ مکنونیم ما
وارثِ موسیٰ و ہارونیم ما[۲۸]

ہر دو میں حالات کی یکسانی کی وجہ سے خود کو وارثِ موسیٰؑ وہارونؑ کہا یا خود مسلمان ہونے کی وجہ سے کہ مکہ کے مسلمانوں کو بھی اُن ہی کا راستہ اپنانا پڑا تھا، دونوں باتیں درست ہیں۔ اقبال نے برطانوی اور ہندو سامراج کے تسلط سے مسلمانانِ ہند کی نجات کی خاطر اسی صبح و شام کا تصور باندھا اور تاریخ دہرانے کی ٹھانی۔

ہاں دکھادے اے تصور پھر وہ صبح وشام تو
دوڑ پیچھے کی طرف اے گردش ایام تو[29]

نظم "ہمالہ" ایک ایسا مینو فسٹو تھا جس کی بارآوری کی کوششوں سے دیدۂ بینائے قوم، اقبال کبھی غافل نہ ہوا۔ یہ نہ میری قیاس آرائی ہے نہ مفروضہ۔ اقبال نے ۱۸۹۸ء اور ۱۹۰۰ء کے درمیانی عرصہ میں ایک غزل میں کہا تھا۔

دیکھ اے ذوقِ تکلم! یاں کوئی موسیٰ نہیں
میری آنکھوں میں جو پھرتا ہے وہ نقشہ اور ہے[30]

نظم ہمالہ ہی کے عرصۂ تخلیق میں اس تصور کو عالی نگاہی کہہ کر اپنے ہم صفیروں سے داد طلب ہوئے تھے۔

ہم صفیرو! تم مری عالی نگاہی دیکھنا
شاخِ نخلِ طور تاڑی آشیانے کے لیے[31]

یہی وہ تصور تھا جس نے شیخ محمد اقبال کو حکیم الامت اور مصور پاکستان ہونے کا بے مثل اعزاز بخشا اور یہی وہ فکر تازہ ہے جس نے اپنے ہر مقابل سے اسے ممتاز کیا۔ اسی فکرِ تازہ کی روشنی میں برصغیر ہند کے مسلمانوں نے ایک جہانِ تازہ کو پاکستان کے نقشِ سبز کی صورت میں فرقِ جہاں پر ابھارنے میں کامیابی حاصل کی۔

(۲)

بلاشبہ یہ ایک بہت بڑی کامیابی تھی۔ مگر اقبال کے سچے خواب کی یہ تعبیر ادھوری تھی۔ اس کی نظر بنی اسرائیل کی فَبَدَّلَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِيْ قِيْلَ لَهُمْ کی تباہ کاریوں پر بھی تھی جس نے خیمۂ اجتماع کی حقیقت پس پشت ڈال کر طبقاتیت کو راہ دی تھی۔ وہ حقیقی معنوں میں

بمصطفیؐ برساں خویش را کہ دین ہمہ اوست[32]

کا مناد بھی تھا۔ اُس نے جہانِ تازہ کو محض سنگ و خشت کے جہان تک رہنے نہ دیا تھا اور متنبہ کیا تھا۔

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا[۳۳]

یہ وہی افکارِ تازہ تھے جو صدیوں کی مشرکانہ اور ملحدانہ روایات کی تاریکیوں میں، میثاقِ مدینہ اور مواخات کی صورت میں چمکے تھے اور جن کی امین مسجد تھی۔ اقامت الصلوٰۃ کی روحانی تجلیات میں اجتماعی شان پیدا کرنے والی...... حضرات موسیٰ وہارون علیہما السلام کا خیمۂ اجتماع۔

برصغیر ہند کے روشن ضمیر، مسلمان، قائداعظم محمد علی جناح کی مومنانہ قیادت میں سنگ و خشت کا جہاں تخلیق کرنے میں تو کامیاب ہو گئے اور وہ بھی ارضِ فلسطین اور ریاستِ مدینہ کی طرح بغیر جنگ کیے۔ ایک قومِ مسلم کے لیے ریاستِ پاکستان تو حاصل کر لی گئی مگر کیا وہ میثاق، وہ خیمۂ اجتماع [نظامِ الصلوٰۃ] بھی عمل میں آ سکا جس کا تقاضا طور و حرا کے انقلابات کرتے تھے اور اقبال نے جس کی آرزو مندانہ امید جاوید اقبال کی وساطت سے ہر دور کی مسلمان نسلِ نو سے باندھی تھی؟ کیا وہ مواخات [زکوٰۃ و عشر سے العفو تک وسیع پذیر] عمل میں آئی؟ کیا عالمِ قرآنی کے محکمات کے لاثانی اصول الارض للہ[۳۴] کا نظام قائم ہو سکا جو اقامت الصلوٰۃ کا لازمہ تھا؟ کہ ساری زمین مسجد بنا دی گئی تھی۔ جہانِ تازہ محض سنگ و خشت کا جہان رہا افکارِ تازہ سے محروم و نامراد۔ وہی کچھ قائم رہا جو ہندوستان میں انگریزوں کی آمد سے پہلے اور بعد میں رائج تھا۔ اسی رویے کے باعث ریاستِ فلسطین غزہ کی قوم اَشدود کے تشدد اور فراعنہ مصر کے ہم قوم عمالقہ کے جالوت کے ظلم و ستم کا تختۂ مشق بنی۔ ان مسائل سے نبیِ وقت کی زبانِ وحی ترجمان سے نامزد طالوت، عوامی اعتماد کی قوت سے ذریعہ نجات بنا، تبرکاتِ موسیٰ اور دولتِ سکینہ واپس لانے میں کامیاب ہوا مگر بپتسمہ [مہر اعتماد و تصدیق] کا حق چھن جانے پر برہم ہو کر نحنْ اَحَقُّ بِالْملکَ مِنہ[۳۵] کے مدعیوں کے ہاتھوں مصلوب ہوا تو اختیار و اقتدار کی ایسی ابلیسی جنگ چھڑی کہ الامان والحفیظ۔ مملکتِ خداداد دو ٹکڑے ہوئی اور بالآخر اہل نینوا کے ہاتھوں ملیامیٹ ہو گئی۔ لیگ آف نیشنز کے عالمی حقِ خود اختیاری کے قانون نے مکرر احیا دیا مگر اب تک معرضِ نزاع میں ہے۔ وجہ فرقانِ حمید قرآن مجید نے صاف صاف لفظوں میں یہ بتائی فَبَدَّلَ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا قَوْلًا غَیْرَ الَّذِیْ قِیْلَ لَھُمْ[۳۶] ظالموں نے عطائے ریاست اور حصولِ اختیار و اقتدار کا مقصد ہی بدل ڈالا۔ نہ سماجی مساوات رہی نہ معاشی معاشرتی وحدت جو خیمۂ اجتماع اور مؤاخات کا نتیجہ تھی۔ سوال یہ ہے کہ اقبال کے جہانِ تازہ۔ پاکستان کے ساتھ کیا ہوا؟ جو نہ صرف شریکِ سفر نہ تھے بلکہ متعدد حیلوں بہانوں سے مزاحم ہوئے۔ روشن ضمیروں کی

موت نے ان کو ملک کے مالک و مختار کا مدعی بنا دیا۔ ملک جس قوت و اخوتِ عوام کے بل پر حاصل ہوا تھا اُس کی جڑ کاٹ دی گئی۔ لات گیا منات آیا کہ دلفریب استعاروں سے کھلے عام شرک فی التوحید کے الزامات تک، اختیار کی وہی پرانی جنگ چھڑ گئی۔ مملکتِ خداداد ایک مدت تک میثاق [آئین] سے محروم رہی اور میثاق مرتب ہوا تو بار بار کی معطلی منسوخی نے رشتۂ توحید و وحدت کو اس کو کمزور کر دیا کہ ریاست دو حصوں میں بٹ گئی۔ تاریخ نتائج کو اسباب میں ڈھونڈنا سکھاتی ہے۔ اسباب ایک سے ہوں تو نتائج مختلف نہیں ہوسکتے، نتائج ایک سے ہوں تو اسباب مختلف نہیں ہوسکتے۔ "تاریخ اپنے آپ کو دہراتی ہے" کا یہی درست مفہوم ہے۔ تخلیقِ پاکستان کا مقصد ہی گم کر دیا گیا۔

مواخات کا معاملہ اس سے بھی عجیب تر رہا مذہبی بنیادوں پر فرقہ فرقہ امت ایک سیاسی پلیٹ فارم پر جمع ہوگئی تو اس سے قوم پرست، سیکولر اور سرکار کی دہلیز پر سر ہونے کے بیہودہ الزامات سے نوازا گیا۔ ناکامی کے بعد ملک میں امریکہ و روس کی سرد جنگ میں پوری طرح ملوث ہو کر سیاسی وحدت کو بھی دائیں بائیں کی تفریق سے دوچار کر دیا گیا۔ غضب تو یہ کہ یہ غیر ملکی غیر اسلامی تفریق بھی، بنامِ مذہب عمل میں آئی حالانکہ مذہب ایک جماعت ہے جس پر اللہ کا ہاتھ ہے ایک صراط مستقیم جو اس دائیں ہٹا یا بائیں طرف، نذرِ آتش ہوا شذ فی النار [۳۷] ایسے میں ایک بد قسمتی نتیجتاً ظاہر ہوئی مواخات کا نام لینے والے لائقِ گردن زدنی ٹھہرے حالانکہ صدیوں سے امام الہدیٰ کے منتظر ان کی منفرد صفت یقسم المال صحاحا بالسویة بین الناس [۳۸] پر غیر متزلزل ایمان بھی رکھتے ہیں۔ تقسیم دولت [انفاق فی سبیل اللہ پر مبنی نظام العفو] از روئے قرآن متقین (ہدایت یافتہ) مفلحین کی صفت اور اقامتِ الصلوٰۃ کا جزو لازم ہے۔ اقبال نے اسے نکتۂ شرع مبین لکھا ہے اور اس سے ہٹ کر نظامات کو شرع و آئینِ دگر نام دیا ہے:

۱۔ کس نباشد در جہاں محتاجِ کس
۲۔ نکتۂ شرعِ مبین این است و بس [۳۹]

دوسری جگہ متنبہ کیا۔

آفریدی شرع و آئینِ دگر
اند کے با نور قرآنش نگر
با مسلماں گفت جاں بر کف بنہ
ہر چہ از حاجت فزوں داری بدہ [۴۰]

ترجمہ: شریعتِ مبیں [قرآن و سنت] کی خاص بات یہ ہے کہ معاشرے کا کوئی فرد کسی کا محتاج نہ رہے۔ تو نے [آپ کی مرضی جسے بھی اس کا مخاطب سمجھیں۔] اپنا من گھڑت آئین و شریعت بنا رکھا ہے۔ اُسے ذرا نورِ قرآن کی روشنی میں دیکھ پرکھ جس نے مسلمان کو جاں بکف ہو کر ضرورت سے زیادہ سب کچھ دے دینے کا حکم دیا ہے۔

ستم بالائے ستم یہ کہ اسلامی نظام مواخات [اَلعفو] کو لادین روس کا نشان بنا دیا گیا۔ اسی التباس نے ایسی ابلیسی جنگ چھیڑی کہ جنوں رہا نہ پیری رہی جو رہی سو بے خبری رہی۔ اسی "بے خبری" میں مملکتِ خداداد دولخت ہو گئی۔ خاکم بدہن تاریخ اگلے مرحلے کے انتظار میں ہے۔ سامان سب تیار ہے اسباب سب مکمل ہیں۔ عالمی طاقتوں کی سرد جنگ میں حصہ داری میں خوب خوب ہاتھ رنگے گئے۔ مگر جب گرمیاں بڑھیں تو جہاد و قتال کی ترغیب اپنے گلے پڑ گئی۔ امریکن بلاک، مُلّا کو افغانستان کے کوہ و دمن سے نکالنے میں کامیاب ہوا یا نہیں لیکن اقبال نے "ابلیس کی مجلس شوریٰ" کے ذریعے جو حقیقت فاش کی تھی۔ اس جنگ میں کھل کر سامنے آ گئی۔ مزدکیت کو فتنہ فردا کہتے کہتے، دجالی قوتیں اسلام اور مسلمانوں کے درپے ہو گئیں۔ مزدکیت ہانپ رہی ہے اور نظامِ اَلعفو، نرغے میں ہے۔ ورنہ دہشت گردی صرف عالم اسلام اور خصوصاً پاکستان کا مقدر کیوں؟

(۳)

ایک طرف یہ عالم بے بسی ہے اور دوسری طرف یہ ذہنی خلفشار کہ یا تو قومی زندگی کے اصل الاصول دو قومی نظریے کو مسلمانوں کو تقسیم کرنے کا الزام دیا جا رہا ہے [صاحبو! بھول گئے ہو، دو قومی نظریہ نے ایک ہی قبیلہ اور ایک ہی خاندان کو بدر و اُحد میں آمنے سامنے لا کھڑا کیا تھا] یہ اس نادانی کے برعکس دانستہ سازش کے تحت اسی دو قومی نظریے کو نظریہ پاکستان، بنا ایک مسلم قوم کے وطن میں دوبارہ ابھارا جانے لگا۔ عقل جل نہ گئی ہو تو یہ امر روزِ روشن کی طرح واضح ہے کہ جو نظریہ ایک ملک کو بانٹنے کے کام آیا ہو وہ بانٹنے کے سوا کچھ نہیں کر سکتا۔ نظریۂ پاکستان کے دو حصے تھے۔ پہلا حصہ آزاد مسلم ریاست جو تقسیم ہند سے پورا ہو گیا۔ دوسرا حصہ اسلام کا محفوظ اور مسلمانوں کا مضبوط ہونا تھا۔[۱۴] نظریۂ پاکستان قومی زندگی میں اجتہاد کے لیے انفرادی کوششوں کی بجائے اجتماعی کوششوں کی ضرورت کے اظہار سے محکمات قرآنی تک پھیلا ہوا ہے۔ یہ دو قومی نظریے کا اصل تقاضا تھا۔ اس کی خاطر ۱۹۰۴ء سے ملک کے کسی قابلِ عمل نہج تک پہنچنے کا انتظار لگا تھا۔ "میثاق اور مواخات" ریاست اسلام کے بنیادی

ستون ہیں ریاستِ مدینہ کو انھیں ہتھیاروں سے لیس کر کے حقوق و فرائض میں مساوات [تزسیل][۴۲] قائم کرنے ہی سے پیغمبر آخرؐ، اہل مدینہ کے باقاعدہ منتخب حکمران محمد رسول اللہؐ، المزمل کہلائے۔

کاش ہم جان سکیں کہ اسلامی معاشرے کا امن و سکوں اسی تزمیل میں مضمر ہے۔ جو اطاعتِ الٰہی اور ضبطِ نفس کے ذریعے ہر طرح کی ہوا و ہوس سے دست بردار ہوئے بغیر ہاتھ نہیں آتی۔ یہ اَنَا خَیْرٌ منه اور نَحن اَحق بالملک منه[۴۳] کے فریبِ نفس و تلبیسِ ابلیس سے پاک فقط الٰہ العالمین کی بندگی کو شعار کرنے سے وابستہ ہے اور اِنَّ المحِبَّ لِمنَ یُحِبَّ مِطیع۔ عاشق محبوب کا بلا و چون و چرا مطیع ہوتا ہے۔ لہٰذا سنگ و خشت کے جہان تازہ پاکستان میں افکار تازہ کی روح دوڑانا وقت کا تقاضا ہے۔ قرآن حکیم نے حالت امن یا خوف، استنباط مسائل [اجتہاد یا شرعی قانون سازی] کا ایک ہی طریقہ بتایا ہے:

وَ لَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَ اِلٰٓى اُولِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ [۴۴]

کسی بے مقصد بحث میں پڑے بغیر تسلیم کر لیجیے کہ اس آیت کریمہ کے نزول کے وقت "اُولِی الْاَمْرِ مِنْهُمْ"[۴۵] کے منصب پر خود الرسول مامور تھے۔ چنانچہ اس آیت کریمہ کا مقصد اولی الامر منھم کی حقیقت معلوم کیے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا۔ اُولِی الْاَمْرِ مِنْهُمْ۔ قرآن حکیم کی نادر اصطلاح ہے۔ جو دوسری اصطلاحوں، خلیفہ اور ملک سے بالکل جدا اور الرسول آخرؐ کے لیے خاص ہے۔[۴۶] بحیثیت رسول آپؐ وحی کے پابند ہیں مگر بحیثیت اُولِی الْاَمْرِ مِنْهُمْ، مشاورت عامہ کے مکلف (وَ شَاوِرْهُمْ فِى الْاَمْرِ)[۴۷] اسی پر عمل آپ کی سنت متواترہ ہے جو مسلمانوں کے لیے بطور اصل الاصول مقرر کر دی گئی۔ اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ[۴۸] بحیثیت اولی الامر منھم کی نبی اکرم کا فرمان ناقابل تردید اور ہر طرح واجب الاذیمان ہے[۴۹] اور آپ نے فرمایا: اذا امر تکم بشيءٍ من رای واعلمو انا بشر[۵۰] متعدد مثالیں سیرت کی زینت ہیں کہ حضور اکرمؐ نے اپنی ذاتی رائے پر عوامی رائے کو فوقت دی۔[۵۱] کیا حضورؐ سے بڑھ کر بھی کوئی اہل علم ہے؟ آیت کریمہ مذکورہ بالا میں لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ، اولی الامر منکم کو مکلف کرتی ہے کہ مسئلہ استنباط کے لیے ان لوگوں کے علم میں لایا جائے جو اس کے اہل ہیں۔ اب اس اہلیت کو اہل الرائے اور بادی الرائے کی تفریق کے روایتی جھمیلے میں نہ ڈالا جانا چاہیے۔ قوم نوح کے بڑوں کی اس تفریق کا فیصلہ ہو چکا ہے اور حضرت نوح کی زبانی وضاحت کر دی گئی ہے۔ وَّلَآ اَقُوْلُ لِلَّذِيْنَ تَزْدَرِىْٓ اَعْيُنُكُمْ لَنْ يُّؤْتِيَهُمُ اللّٰهُ خَيْرًا ؕ اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا فِىْٓ اَنْفُسِهِمْ ۚ اِنِّىْٓ اِذًا لَّمِنَ الظّٰلِمِيْنَ یہ لوگ جو تمھاری نظروں میں حقیر ہیں [جنھیں تم بادی الرائے (بے عقل) کہتے ہو] میں ایسا نہیں کہہ سکتا کہ اللہ انھیں خیر سے نہیں نوازے گا [خیر، اختیار کے بغیر نہیں][۵۲] اللہ ان کی نفسی

صلاحیتوں سے خوب واقف ہے۔ میں ایسا کہہ دوں تو تمھاری طرح ظالموں میں سے ہو جاؤں گا۔ بات یہ ہے کہ مشاورت، مفاعلت کا صیغہ ہے جس میں مشورہ دینے والا اور مشورہ طلب کرنے والا دونوں صورتوں میں مساوی ہوتا ہے۔ ہر فریق مشورہ دے بھی سکتا ہے مشورہ طلب بھی کر سکتا ہے۔ الرسول کو بحیثیت اولی الامر منھم، مشاورت عامہ کا مکلف کیا گیا اس لیے مشیر بھی منصب اولی پر فائز ہو گئے اور اوپر عرض کی گئی کہ اولی الامر منکم قرآن حکیم کی نادر اصطلاح ہے۔ آسمانی بادشاہتوں [خلافت وملوکیت] سے خاص ہے اور وجہ حضور اکرمؐ کا اہل مدینہ کا عبد اللہ ابن ابی کے مقابلے میں [جس کے لیے شاہی تاج بھی تیار ہو چکا تھا] کامل صوابدید سے منتخب ہونا ہے۔ اس کے خلاف سوچنا بڑی قباحتوں کا باعث ہے۔ جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ مراد یہ کہ اولی الامر منھم / منکم کا منتخب و معتمد عوام ہونا لازمی ہے۔ استنباط مسائل منتخب حکمران کی نگرانی میں منتخب و معتمد عوام مجلس شوریٰ کا حق ہے۔ علامہ اقبال نے ۱۹۰۴ء میں اجتماعی اجتہاد کی بات کی، آج ہر طرف سے اس کی تائید ہونے لگی ہے۔ لیکن اپنے خطبات میں الاجتہاد فی الاسلام، لکھتے وقت اجتماعی اجتہاد کا یہ کام مسلمانوں کی منتخب پارلیمنٹ کے سپرد کرنے کی تجویز دی۔ سچ تو یہی ہے کہ ایک الگ مسلم ریاست کا تصور اسی حوالے سے پیدا ہوا۔ ۱۹۰۴ء میں اس حوالے سے صرف اتنا کہا "لیکن ملک ابھی کسی قابل عمل نتیجہ تک نہیں پہنچا" خطبہ الہ آباد ۱۹۳۰ء میں برٹش ایمپائر سے باہر یا اندر ایک مسلم ریاست کی تجویز دی اور ری کنسٹر کشن آف ریلجس تھاٹ ان اسلام میں ایک مطلقاً آزاد پارلیمنٹ کی ضرورت نے، پاکستان کی تخلیق کی راہ کھولی۔

ضرورت اس امر کی ہے کہ صدیوں کی فرقہ آرائی سے نجات، برسوں سے ملک کو اسلامی قانون سازی کے عمل سے محروم رکھنے کی بدبختی کے تدارک کے لیے اجتہاد بذریعہ پارلیمنٹ کو رواج دیا جائے۔ کیا رومن لاء کے تحت قوانین سازی کرنے والے اراکین پارلیمنٹ رومن لاء کے ماہرین ہوتے ہیں؟ جس طرح یہ قانون سازی ہو رہی ہے اسی طرح شرعی قانون سازی ہونے دی جائے یہی وقت کا تقاضا ہے۔ یہی فرقان حمید کا بتایا ہوا طریقہ اور یہی سنت نبویؐ ہے۔ اسی طرح خلافت علی منہاج نبوت کا قیام ممکن ہے۔ کیونکہ "خلافت اسلامیہ کا انتخابی عمل کے بغیر تصور ہی نہیں۔ ان موضوعات پر میری کتاب اسلامی حکمت و حکومت کا محتاط مطالعہ کیا جائے۔ آخری بات یہ کہ صحابہؓ کو جہاں مشاورت کا حق دیا گیا تھا وہاں متنبہ بھی کیا گیا تھا وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ فِيْكُمْ رَسُوْلَ اللّٰهِ ۭ لَوْ يُطِيْعُكُمْ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنَ الْاَمْرِ لَعَنِتُّمْ [۵۳] چنانچہ حضورؐ جب کبھی کوئی فیصلہ یا رائے دیتے صحابہؓ پوچھتے تھے کیا یہ وحی ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہوتا تو سر تسلیم خم ہو جاتا۔ ورنہ مشوہ دیا جاتا۔ اُحد کے موقع پر ایسی ہی مشاوت عامہ

کے خلاف بزعم خود اہل الرائے اور قائد حزب اختلاف عبد اللہ بن ابی اور ان کے قریبی ساتھی معتب ابن قشیر نے نفاق انگیز تحریک چلائی درد تھا اطاعھم وعصانی، مگر واویلا یہ تھا ”یہ تباہی عوامی ایوانوں پر فیصلوں کا نتیجہ ہے۔ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هٰهُنَا[۵۴] وحی کا سلسلہ جاری تھا جواب ملا قُلْ اِنَّ الْاَمْرَ كُلَّهٗ لِلّٰهِ[۵۵] یہ اندر کی خواہش چھپارہے ہیں۔ کہہ دیجیے لَوْ كُنْتُمْ فِيْ بُيُوْتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِيْنَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ اِلٰى مَضَاجِعِهِمْ[۵۶] اگر دفاعی جنگ کا مشورہ جو یہ دے رہے تھے تسلیم ہو جاتا تو جس نے قتل ہونا تھا وہ اپنی قتل گاہ تک ضرور جاتا۔ [ایسی صورت میں مدینہ مہاجرینؓ سے کم از کم خالی ہو جاتا اور یہی ان ہوس پروروں کی پہلی اور آخری خواہش ہے] شاہی تاج سے محرومی اقتدار پر قابض ہونے پر اکساتی تھی۔ اسی نے اُسے رئیس المنافقین کے لقب سے ملقب کیا۔ وطن عزیز کی تاریخ اس حوالے سے عبرت ناک ہے۔ اس سے باز آنے کی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ اس تاریخ کے پیچھے قابض اقتدار ہونے کی خواہش ہی رہی ہے۔ جس کی بنیاد خلافت آدم کے وقت ابلیس نے انا خیر منہ کہہ کر رکھی۔ استاد الملکوت کو التباس ہوا۔ یاد رہے اس نسلی برتری کے ساتھ اس کا علمی مرتبہ بھی شامل تھا کہ اسے لوح محفوظ تک رسائی حاصل تھی اس نے مردود قرار دیئے جانے پر کوئی معذرت نہیں کی بلکہ اکڑ کر بولا فَبِمَآ اَغْوَيْتَنِيْ لَاَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيْمَ ثُمَّ لَاٰتِيَنَّهُمْ مِّنْۢ بَيْنِ اَيْدِيْهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ اَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَآئِلِهِمْ ۔ وَلَا تَجِدُ اَكْثَرَهُمْ شٰكِرِيْنَ رَبِّ بِمَآ اَغْوَيْتَنِيْ لَاُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْاَرْضِ وَلَاُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ[۵۷] دیکھ لیجیے یہ کاروبار اغوا صراط مستقیم پر ہو رہا ہے۔ اس کی پشت پر ”انا خیر منہ“ کا دعویٰ ہے جسے قرآن نے التباس[۵۸] قرار دیا ہے۔ اسی التباس کا شکار فلسطین کے وہ لادی بھی ہوئے جنھوں نے کہا نَحْنُ اَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ[۵۹] اسی التباس میں عبد اللہ ابن ابی اصحاب رسولؐ کو مبتلا کرنا چاہتا تھا اس کا ساتھی مشہور یہودی عالم معتب بن قشیر تھا۔ یہی تلبیس ابلیس مختلف حیلے بہانوں اور دعوؤں سے اجتماعی اجتہاد بذریعہ پارلیمنٹ کے خلاف کبھی لات منات کے استعارے تر شوا کر اور کبھی شرک فی التوحید کے نغمے سکھاتی ہے۔ قرآن و سنت ہے جس کی پیروی نہ ہونے کے باعث وطن عزیز افراتفری کا شکار اور معاشرتی امن و سکون سے محروم ہے۔ یاد رہے امن و سکون اپنی اجتماعی تقدیر، ہاتھ میں آئے بغیر کبھی نصیب نہیں ہو سکتا۔ انسانوں کی اجتماعی تقدیر صرف اور صرف وَ اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ[۶۰] ہے اور هُمْ کے مشار الیہ ساری اُمت ہے۔ یہاں تک کہ تاج شاہی کے طلبگار منافقین اور بوجوہ احد کی گھاٹی سے اترنے والے فدائین رسول ﷺ کو بھی تاحکم ثانی جگہ نہ چھوڑنے کی حکم عدولی کے باوجود مشاورت عامہ کے حق سے محروم نہیں کیا گیا۔ ریاست اسلامی تاحکم ثانی مدینہ طیبہ کے اولین

اُولِی الْاَمْرِ مِنْھُمْ ہی کی زبان وحی ترجمان سے ''وَ اَمْرُھُمْ شُوْرٰی بَیْنَھُمْ'' نے اجتماعی زندگی کا اصل الاصول قرار پایا ہے۔

اَمْرُھُمْ: مسلمانوں کے امور [معاملات] خصوصاً بنیادی معاملہ تشکیل حکومت شُوْرٰی بَیْنَھُمْ:
مسلمانوں کے باہمی مشورے سے اسی طرح منتخب حکمران اُولِی الْاَمْرِ مِنْھُمْ
صدر امریکہ ابراھم لنکن نے جمہوریت کی جو تعریف کی ہے اسے اس تجزیہ کی روشنی میں پرکھیے:
عوام کی حکومت
عوام کے ذریعے
عوام میں سے

اسے شرک فی التوحید کہنا اور لات منات کے استعاروں کا لباس پہنانا۔ بقول اقبال اپنی شریعت گھڑنا نہیں تو اور کیا ہے۔ ''آفریدی شرع و آئین دگر''

مسلمانوں کو امن و سکون اس تقدیر پر عمل پیرا ہوئے بغیر نہیں مل سکے گا۔ ایک مثال پر اپنی گزارشات ختم کرتا ہوں۔ والسلام علی من اتبع الھدیٰ۔

ماہرین طبیعات اب تک یہی ثابت کر سکے ہیں کہ ''مائعات اپنی سطح ہموار رکھتے ہیں'' یہی پانی کے خطرات کی اجتماعی تقدیر ہے۔ جب سطح ہموار نہیں ہوتی تو آپادھاپی مچ جاتی ہے اس سے ٹکرایا اسے بہایا۔ یہ طغیان اس وقت تک رہتا ہے جب تک پانی کسی ہموار جگہ پر نہیں پہنچ جاتا اور اس کی سطح ہموار نہیں ہو جاتی۔ قرآن حکیم نے مسلمانوں [اور اُن کی وساطت سے تمام اہل جہان] کی اجتماعی تقدیر، اَمْرُھُمْ '' مقرر کی ہے درج بالا تصریحات کی رو سے یہی رسول آخرؐ کی سنت بھی ہے۔ اسی کا محکمی سے نفاذ و رواج نفاذ شریعت کی بنیاد ہے اور اسی کو اجتہاد کا حق دینا محکمات قرآنی کے رواج کا ذریعہ بنے گا جو اللہ، رسولؐ، اور مجدد ملت علامہ اقبال کے نزدیک اجتماعی زندگی میں سکینہ لا کر جاودانی عطا کر سکتا ہے اور یہی خلافت علی منہاج نبوت ہے۔ اللّٰھُمَّ اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ

❁...❁...❁

حوالہ جات وحواشی

[1] علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، [بالِ جبریل] ص۷ ۱۴، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور۔

[2] ایضاً، [بانگ درا]، ص۷ ۱۲، ایضاً۔

[3] علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، [اسرارِ خودی]، ص۵۹، ایضاً۔

[4] کرشن پرشاد شاد، اقبال بنام شاد، ص۸۴، ۸۳۔ نیز کلیات اقبال فارسی، ص۹۴ بہ ترمیم مصرعہ دوم، آدمے راعالمے تعمیر کن۔

[5] علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، [اسرارِ خودی]، ص۵۹، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور۔

[6] ایضاً۔

[7] ایضاً۔

[8] علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، [بانگِ درا]، ص۸۸، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور۔

[9] ایضاً، ص۸۳

[10] ایضاً، [ضربِ کلیم]، ص۱۷۸

[11] ایضاً، [بانگِ درا]، ص۱۵۹

[12] ایضاً، ص۸۳

[13] ایضاً، ص۱۵۹

[14] شیخ عطاء اللہ، اقبال نامہ، ص۶۷ مکتوب بنام مولانا گرامی۔ ۱۲/ اکتوبر ۱۹۱۸، اقبال اکادمی لاہور، ۲۰۰۰ء

[15] سورۃ آل عمران، ۳: ۱۰۳۔

[16] سورۃ الفتح، ۴۸: ۲۹۔

[17] سورۃ آل عمران، ۳: ۶۴۔

[18] علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو، [بانگِ درا]، ص۲۲۔

[19] سورۃ آل عمران، ۳: ۹۶

[20] سورۃ الدخان، ۴۴: ۳۸

[21] مولانا روم، مثنوی معنوی، ص۴۰ [عتاب کردہ آتش را آن پادشاہ جھود] بہ تصحیح آر اے نکلسن۔ انتشاراتِ ھرمس، تہران۔

[22] علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو [بانگِ درا]، ص۲۲، ۲۱

[23] ایضاً

[24] البقرۃ، ۲: ۵۷۔

[25] ایضاً: ۱۳۷۔

[۲۶] ایضاً:۵۹۔

[۲۷] ایضاً:۲۴۷ (۱)اَنّٰی یکون لہٗ (ای طالوت ای شخص) الملک علینا(۲)و نحن احق بالملک منہ (۳)ولم یوت سعۃ من المال۔

[۲۸] علامہ اقبال، کلیات اقبال فارسی[اسرارِ خودی]،ص۵۷

[۲۹] علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو[بانگِ درا]،ص۲۳

[۳۰] ڈاکٹر گیان چند،ابتدائی کلام اقبال ،اقبال اکادمی پاکستان،لاہور،۲۰۰۴ء، ص۶۹،۱۲۱۔

[۳۱] ایضاً

[۳۲] علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو[ارمغانِ حجاز]،ص۶۹۱

[۳۳] علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو[ضربِ کلیم]،ص۵۶۲

[۳۴] علامہ اقبال، کلیات اقبال فارسی[جاوید نامہ]،ص۶۶

[۳۵] سورۃ البقرۃ،۲:۲۴۷۔

[۳۶] ایضاً:۵۹

[۳۷] مستدرک حاکم [کتاب العلم]حدیث۳۹۱ /ترمذی باب ماجآء فی لزوم الجماعۃ،حدیث نمبر۲۱۶۷۔

[۳۸] مجموعہ ہائے حدیث کتاب الفتن، خصوصاً مشکوٰۃ المصابیح۔

[۳۹] علامہ اقبال، کلیات اقبال فارسی[پس چہ باید کرد۔۔۔]،ص۸۲۸۔

[۴۰] ایضا،[جاوید نامہ]،ص۶۶۹۔

[۴۱] مقالاتِ اقبال،ص۲۶۷

[۴۲] اونٹ کے دو کجاووں کو برابر کرنا تزمیل کہلاتا ہے۔

[۴۳] سورۃ الاعراف،۷: ۱۲؛سورۃ البقرۃ،۲:۲۴۷

[۴۴] سورۃ النساء،۴:۸۰

[۴۵] اَطِیْعُوااللّٰہَ وَ اَطِیْعُواالرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ ۚ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ (سورۃ النساء،۴:۵۹)

[۴۶] دیکھیے حاشیہ:۴۳،۴۶

[۴۷] آدم کو خلیفہ کہا گیا طالوت کو مامور من اللہ (منصوص) ہونے کے باوجود ملک کہا گیا۔ داؤد علیہم السلام کو پھر خلیفہ کہا گیا۔ مگر حضرت محمدؐ کو اولی الامر منہم / منکم کہا گیا۔ اور آپؐ کی اطاعت کو اللہ کی اطاعت کہا گیا۔ مسلمانوں پر واجب ہے اللہ کی اطاعت اور اس اولی الامر منکم کی اطاعت جو الرسول ہے۔ فان کی فائے تفریع اس طرف توجہ دلا رہی ہے کہ یہ تین نہیں دو مفرض الطاعت شخصیات پہلی واؤ تسویہ دوسری واؤ تفسیر ہے لہٰذا وہ اولی الامر منکم جو از روئے قرآن، مفرض الطاعت ہے الرسول ہے۔ تفصیل کے لیے میری کتاب اسلامی حکمت و حکومت، مطبوعہ ادارہ قرطاس فیصل آباد کا مطالعہ کیجیے۔

[۴۸] سورۃ آل عمران، ۳: ۱۵۹۔

[۴۹] سورۃ الشوریٰ، ۴۲: ۳۸

[۵۰] بالا آیتِ کریمہ اولی الامر منکم کی اطاعت کو بھی غیر مشروط طور پر واجب قرار دیتی ہے اس لیے کہ یہ جملہ شرطیہ نہیں کہ اگر مگر بشر طیکہ کی گنجائش پیدا کی جاسکے۔ یہ وجوب سنت ہے کا ثبوت۔

[۵۱] مشکوٰۃ المصابیح، باب کتاب الاعتصام بالسنۃ۔

[۵۲] میدانِ بدر میں عساکرِ اسلامی کا ڈیرہ ڈالنا ہو یا اُحد میں گھروں میں بیٹھ کر دفاعی جنگ کرنے یا باہر نکل کر جنگ آزما ہونے کا یہ سب متعلقاتِ دین ہیں، جن میں حضورؐ نے عوامی رائے کو قبول فرمایا۔

[۵۳] سورۃ ہود، ۱۱: ۳۱

[۵۴] خیر و شر میں تمیز اختیار کیے بغیر ممکن نہیں الدّین انسانوں کو اسی اختیار محمود کے ساتھ خیر بالذات کاموں کی طرف چلاتا ہے (نورالانوار شرح المنار، ص ۶، ملاجیون شیخ احمد، مطبع یوسفی فرنگی محل لکھنؤ)

[۵۵] سورۃ الحجرات، ۴۹: ۷ آیت کریمہ میں "لَعَنِتُّمْ" زبردست رحمت ربانی کا اظہار کرتی ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح اولی الامر منکم کو الرسول ہوتے ہوئے لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ کا مکلف کرکے جبر و استبداد کی ساری راہیں مسدود فرمائیں۔ اسی طرح مشاورت میں الرسول (قرآن) کے احکام کا لحاظ بھی واجب ہے۔

[۵۶] سورۃ آل عمران، ۳: ۱۵۴

[۵۷] ایضاً

[۵۸] سورۃ الاعراف، ۷: ۱۶، ۱۷

[۵۹] سورۃ الحجر، ۱۵: ۳۹

[۶۰] فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ ۭ لَمْ يَكُنْ مِّنَ السّٰجِدِيْنَ ۝ قَالَ مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ ۭ قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ ۚ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَّ خَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ ۝ (الاعراف: ۱۲، ۱۱) یہی التباس تھا۔ آدمؑ مٹی سے پید کیے گئے۔ مٹی سے درخت اگا اُس سے آگ پیدا ہوئی ۨالَّذِيْ جَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا فَاِذَآ اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ ۝ (۳۶/سورۃ یس: ۸۰) اس آگ سے روشنی ہوتی ہے۔ فضیلت کس کی ہوئی پہلے نمبر دوسرے نمبر یا تیسرے نمبر پر پیدا ہونے والے۔ سب کی اصل مٹی ہے۔ ابلیس نے اسی التباس کو خوبصورتی کے ساتھ اولادِ آدم پر پیش کرنے کا اعلان کیا تھا۔ ایک آدمؑ کی اولاد۔ کس طرح کمینہ و اشراف کے خانوں میں بٹی۔ کس طرح خود اہل الرائے کہہ کر سب مسلمانوں کو بادی الرائے کہنے کے ظلم کے مرتکب ہوئے معاملہ جن سے متعلق ہے مشاورت بھی انھیں۔ خود اللہ نے آدمؑ کی خلافت کے وقت موجود مخلوق سے مشاورت فرمائی۔ وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ۔ اگر مشاورت نہ تھی تو اَتَجْعَلُ فِيْهَا کا قیل و قال کس طرح ممکن ہوا تفصیل کے لیے اسلامی حکمت و حکومت کی طرف رجوع فرمائیں۔

سورۃ البقرۃ، ۲: ۲۴۷

سورۃ الشوریٰ ۴۲: ۳۸

مذہبی تجربہ اور ارتقائے ذات کے مراحل ثلاثہ

ڈاکٹر مہناز خالد

جب انسانی ذات کے ارتقاء کے مراحل کا تعین مذہبی زندگی کے حوالے سے کیا جائے گا تو مذہبی تجربہ اس کا ایک اہم مبحث قرار پائے گا۔ ان دیکھی حقیقتوں کے لیے مذہبی تجربہ سے اشتہاد ہر اس تہذیب میں ملتا ہے جو مذہبی زندگی کی اہمیت کی قائل اور معترف ہے۔ علامہ اقبال کی نظم و نثر میں زندگی کے اعلیٰ مراتب تک رسائی اور حقائق کے عرفان کے لیے مذہبی تجربہ پر انحصار اور اس سے استفادے کا ذکر ایک سے زائد مواقع پر موجود ہے۔ اقبال کے ہاں تعمیر خودی کی منزل مذہبی زندگی کے موثر اور نتیجہ خیز ہونے کی منزل ہے۔[1] اقبال نے مذہبی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے:

ا۔ اعتقاد، ۲۔ فکر، ۳۔ کشف[2]

یہاں یہ نکتہ قابل ذکر ہے کہ یہ مراحل بیک وقت شعور انسانی کی اجتماعی مذہبی زندگی کو بھی بیان کرتے ہیں اور ایک فرد کی مذہبی زندگی کے انفرادی عمل اور انفسی پہلو کو بھی۔ پہلا دور جو اعتقاد پر مشتمل ہے اس میں مذہبی زندگی ایک ایسے ڈسپلن کی صورت میں سامنے آتی ہے جو ایک عقیدے پر استوار ہوتی ہے اور فرد یا جماعت اس عقیدے کے معنیٰ، مفہوم یا اس کی عقلی تفہیم کو حاصل کیے بغیر غیر مشروط طور پر اس عقیدے اور اس کے تقاضوں کی تعمیل اور تکمیل کرتی ہے۔ یہ رویہ ہی کسی قوم کو سماجی اور سیاسی طور پر ایک جسدِ واحد میں بدلتا ہے کیونکہ اس سے ہی یکساں، ہم آہنگ اور مربوط شعور اور کردار کی تخلیق ممکن ہے۔ تاہم اس سے فرد کی باطنی نشو و نما، ارتقاء یا اس میں وسعت کا کوئی زیادہ امکان نہیں ہوتا۔ اعتقاد کے بعد اگلا مرحلہ اس اعتقاد کے نظام کی مکمل اطاعت کا ہے یعنی اس مرحلے پر فرد اور جماعت اعتقاد سے پھوٹنے والے نظام کو عقلی طور نہ صرف سمجھتے ہیں بلکہ اس دور میں اس عقیدے کے مندرجات سے آگاہی ملتی ہے اور کائنات کے بارے میں ایک مربوط نقطہ نظر کے حوالے سے ایک مابعد الطبیعات اور منطقی نظام میسر آجاتا ہے۔ تیسرا دور ارتقاء کا آخری دور ہے جس میں مابعد الطبیعات

کی جگہ ایک ایسی نفسیات لے لیتی ہے جو مذہبی زندگی کو اس جذبے سے بہرہ ور کرتی ہے کہ جس حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں اس کی زندگی ایک اعتقادی بنیاد رکھتی ہے وہ اس کی قربت سے بھی مستفیض ہے۔ یہاں مذہب صرف ایک اعتقادی معاملہ نہیں رہتا بلکہ فرد کی باطنی سطح پر زندگی اور قوت کے حصول اور انجذاب کا معاملہ بن جاتا ہے اور یہیں سے فرد کی شخصیت کا ارتقاء شروع ہوتا ہے یہ ایک ایسا ارتقاء ہے جس کے نتیجے میں فرد جس کے مذہبی شعور کا آغاز ایک عقیدے سے ہوا تھا اب اس عقیدے کو اور اس عقیدے سے جنم لینے والے نظامِ قانون کو فرد اپنی ذات کی گہرائیوں میں دریافت کر لیتا ہے۔

انسانی ذات کے ارتقا کے حوالے سے کائنات کے بنیادی سوالات کو مذہب فلسفہ اور شاعری سب ہی زیرِ بحث لائے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کا انداز مختلف ہے۔ ذات حق پر یقین کو مذہبی زندگی میں مرکزی اور محوری حیثیت حاصل ہے۔ مذہبی تجربہ ذات حق پر یقین کی سبیل فراہم کرتا ہے۔ اس نوع کی ایک تحقیق ایک اس کی تصدیق کرتی ہے:

> One structured item in the questionnaire is a straight forward inquiry about Confirming experiences-an awareness of the presence of divinity. Respondents were asked whether they had ever, as adults, had "A feeling that [they] were some- how in the presence of God."'
>
> Looking at the data we may see how commonly American Christians have undergone Confirming experiences. Forty-five per cent of the Protestants and forty-three per cent of the Roman Catholics reported they were "sure" they had experienced such a feeling of divine presence. Additionally, twenty-eight per cent of the Protestants and twenty-three per cent of the Roman Catholics thought they'd had such an encounter. Overall, more than two- thirds of the Christian church members in this sample at least thought they'd had a Confirming experience, and nearly half were certain of it.[3]

مذہبی تجربے سے حاصل ہونے والا یقین اور احساس فلسفہ اور شاعری میں کس طرح روبہ ظہور ہوتا ہے علامہ اقبال نے ان میں بنیادی فرق کو واضح کیا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ شاعری جس علم تک ہمیں لاتی ہے اس کا مبدا اور سرچشمہ شاعرانہ وجدان ہے جس کے حاصلات انفرادی، تمثیلی، غیر واضح اور مبہم ہوتے ہیں۔ فلسفہ آزادانہ تحقیق کے ساتھ آگے بڑھتا ہے وہ ہر تجزیئے اور دعوے کو شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے کیونکہ اس کا وظیفہ ہی یہ ہے کہ انسانی فکر کے ایسے مفروضات جن کو انسانی عقل نے بغیر تنقید کے قبول کر لیا ہے ان کو تجسس اور شک کے ساتھ دیکھتے ہوئے ان کے ایسے گوشوں کا سراغ لگائے جو بداہتاً نمایاں نہیں ہیں اور اس کے بعد انکار یا اقرار کی منزل تک پہنچے۔ تاہم فلسفہ کا بالعموم رویہ یہی

ہے کہ عقل خالص حقیقت مطلقہ تک رسائی حاصل نہیں کر سکتی۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مذہب کا رویہ فلسفہ اور شاعری دونوں سے بالکل مختلف ہے کیونکہ مذہب کا جوہر ایمان ہے اور ایمان مجرد عقیدہ یا احساس نہیں بلکہ یہ ایک ایسے پرندے کی مانند ہے جو عقل کی مدد بغیر اپنی داخلی بصیرت کے ذریعے سے منزل تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہے۔یعنی ایمان احساس ہی نہیں بلکہ اپنے اندر یہ وقوفی جوہر یا استطاعت کا حامل بھی ہے یوں مذہب شاعری اور فلسفے سے اس طرح مختلف ہو جاتا ہے کہ اس کا بنیادی نصب العین انسان کی باطنی اور ظاہری زندگی کو بدلنا اور اس کی رہنمائی کرنا ہے اور اس سے بڑھ کر اس میں ایک ایسا جذبہ یا احساس موجود ہے جس کے تحت وہ حقیقتِ مطلقہ کی قربت کو پانا چاہتا ہے۔[۴]

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ جب انسان کو ذات حق پر یقین میسر آجائے تو اس کا اثر اس کی شخصیت پر بھی مرتب ہوتا ہے۔ تحقیق بتاتی ہے کہ مذہبی تجربے سے گزرنے والے افراد کا کائنات اور زندگی کے بارے میں نکتہ نظر اور رویہ اس مذہبی تجربے کے زیر اثر تشکیل پاتا ہے:

> Recently, we have been rediscovering what should always have been obvious: that religious beliefs have important implications for the ways men evaluate, respond to, and act upon, the world. In so intimately religious a matter as feeling in contact with some supernatural agency, theology ought to play a crucial role. Clearly, such behavior presupposes that persons have some conception of an active supernatural.[5]

مذہبی تجربے کے یہ اثرات ہمہ گیر ہیں۔ مذہبی تجربے کی موجودگی یا اس کے اثرات کا مشاہدہ صرف مذہبی لوگوں میں ہی نہیں ہوتا۔ بلکہ فطرت انسانی کا حصہ ہوتے ہوئے اس کا مشاہدہ غیر مذہبی لوگوں میں بھی کیا گیا ہے:

> It seems plausible to suppose that in (these) subcultures a system of norms encouraging religious experience is maintained. In short, we can regard a good portion of the religious experience that occurs even among members of liberal de-nominations as basically a social phenomenon.[6]

ان حقائق کے بیان کے حوالے سے فلسفہ اور شاعری پر مذہب کی فوقیت ہے کہ علامہ نے انسانی خودی اور کائنات کے حوالے سے بنیادی سوالات کے جواب کے لیے مذہب سے رجوع کیا۔ علامہ اپنے تصورِ خدا یا تصورِ مذہب کی بنیاد فلسفہ کی بجائے قرآن حکیم اور اس کی تعلیمات پر رکھتے ہیں۔ *Reconstruction* کے پہلے باب میں جب علامہ مذہب کی تعریف کے لیے وائٹ ہیڈ کا تذکرہ کرتے ہیں

کہ ایمان کے تمام عہد عقلیت کے عہد ہیں یعنی ایمان کی عقلی توجیہ ممکن ہے تو وہ اس کی تعبیریوں کرتے ہیں کہ ایمان کی عقلی توجیہ کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ ہم مذہب پر فلسفے کی برتری کو تسلیم کرلیں۔ گویا فلسفہ مذہب کا جائزہ لے سکتا ہے۔ تاہم وہ یہ جائزہ اپنی متعین کردہ شرائط کے مطابق ہی لے سکتا ہے۔ مذہب کا تجزیہ کرتے ہوئے فلسفہ یہ حق قطعاً نہیں رکھتا کہ وہ مذہب کو کسی کم تر مقام پر رکھے کیوں کہ فلسفہ تو زندگی کے کسی جزو کو زیر غور لاتا ہے جبکہ مذہب کسی ایک شعبے تک محدود نہیں یہ محض فکر، احساس اور عمل نہیں بلکہ یہ پورے کے پورے انسان کا اظہار ہے۔ لہٰذا مذہب کی حقیقی قدر کا تعین فلسفہ اسی وقت کرسکے گا جب وہ اس کی اس مرکزی، جامع اور کلی حیثیت کو پیشِ نظر رکھے گا:

> Religion is not a departmental affair; it is neither mere thought, nor mere feeling, nor mere action; it is an expression of the whole man. Thus, in the evaluation of religion, philosophy must recognize the central position of religion and has no other alternative but to admit it as something focal in the process of reflective synthesis.[7]

مذہب کسی ایک شعبے تک محدود نہیں یہ نری فکر نہیں ہے۔ یہ نرا احساس بھی نہیں اور نہ محض عمل، یہ پورے انسان کا پورا اظہار ہے۔ لہٰذا مذہب کی قدر کا تعین کرتے وقت فلسفے کو لازمی طور پر اس کی مرکزی حیثیت پیش نظر رکھنی چاہیے۔ فکر کے ترکیبی عمل میں اس کی مرکزیت کے اعتراف کے سوا کوئی چارہ نہیں۔

خودی فرد کے ہونے کا وہ احساس ہے جو اسے اپنی اصل یعنی مطلق خودی[8] کے اس طرح قریب کرتا ہے کہ صبغۃ اللہ کے تحت مطلق خودی کا عکس فرد کے اندر پیدا ہو جائے۔ اسے ہی علامہ نے مذہبی تجربہ بھی کہا ہے۔[9]

مذہبی تجربے کو اس کے اثرات کے لحاظ سے کئی اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ان میں سے نمایاں اقسام ہیں:

> Four general types of religious experience are postulated. The Confirming Type: The human actor simply notes (feels, senses, etc.) the existence or presence of the supernatural actor, but the supernatural is not perceived as specifically acknowledging the human actor. The Responsive Type: Mutual presence is acknowledged, the supernatural actor is believed to specifically note (respond to) the presence of the human actor. The Ecstatic Type: The awareness of mutual presence is replaced by an affective relationship akin to love or friendship. The Revelational Type: The human actor perceives himself as becoming a confidant of and/or a fellow participant in action with the supernatural actor. Within each of these types several sub- types

were specified. Of these, only two sub-varieties of the Responsive Type need concern. These subtypes are:

a) The Salvational: being acknowledged as especially virtuous, "chosen", "elect", or "saved" by the divine actor.

b) The Sanctioning: experiencing the displeasure of the supernatural actor; to be chastised or punished by the super- natural.[10]

یعنی مذہبی تجربہ مختلف انداز سے اپنے متاثر کے ذہنی و شخصی رویوں پر اثر انداز ہو رہا ہے۔ مذہبی تجربے کے اثرات کو تعمیری اور شخصیت ساز کس طرح بنایا جا سکتا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ تصور خدا ہر طرح کے داخلی نقص یا جھول سے پاک ہو۔ اس لیے اقبال عقل یا فلسفے کو اس لیے بھی تصور مذہب یا تصور خدا کی تفصیلات طے کرنے کا حق نہیں دیتے کہ جب عقلی نقطۂ نگاہ سے تصور مذہب یا تصورِ خدا وضع کرنے کی کوشش کی جائے گی تو اس کی فطری تحدیدات حقیقت تک پہنچنے میں حائل رہیں گی۔ اس طرح بندے اور خدا میں وہ تعلق اور قربت پیدا نہیں ہو سکتی جو مذہبی شعور کی بنیادی طلب ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ متناہی اذہان فطرت کو اپنے آپ سے باہر ایک ایسی متقابل شے سمجھتے ہیں جس کے بارے میں ذہن جانتا تو ہے مگر اس کو تخلیق نہیں کر سکتا۔ اس تناظر میں عمل تخلیق ماضی کا ایک عمل ہے اور کائنات ایک ایسی مصنوع یا مخلوق شئے ہے جس کا اپنے صانع کی زندگی سے کوئی زندہ یا حقیقی ربط نہیں بلکہ خود صانع اس مصنوع یا مخلوق کے لیے صرف ایک ناظر کی حیثیت رکھتا ہے اس فکر کے نتیجے میں ہماری کلامی روایات میں جتنے بھی مباحث پیش کیے گئے یا تصور تخلیق کے بارے میں جتنے بھی نظریات سامنے آئے وہ سب کے سب انسان کے متناہی ذہن اور اس کی اس فطری اور لازمی روش اور محدود سوچ کا نتیجہ ہیں۔ اس کے مطابق تو کائنات خدا کی زندگی کا محض ایک حادثہ ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حادثہ یوں سرے سے وقوع پذیر ہی نہ ہوتا یا اس صورت میں سامنے نہ آتا جب کہ مذہب کے مطابق خدا کے تصور اور کائنات کے ساتھ اس کے تعلق کو دیکھیں تو کائنات خدا مقابل کوئی ایسی غیر ذات شے نہیں ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی ایسا بعد مکانی ہو جس طرح ہم اور ہمارے مقابل موجود اشیاء میں کوئی بعد مکانی موجود ہوتا ہے۔ اس نقطہ نظر میں وحدۃ الوجودی رنگ کا شائبہ تلاش کیا جا سکتا ہے مگر اس سے ہی بندے اور خدا میں حائل بعد کو پاٹنے کی سبیل پیدا ہو سکتی ہے۔ کیونکہ الوہی نقطہ نظر سے تخلیق کوئی ایسا واقعہ متصور نہیں ہو سکتا جس کا کوئی ما قبل بھی ہو اور مابعد بھی ہو۔ اگر تخلیق کے ما قبل اور مابعد کا تصور کر لیا جائے تو سوال یہ ہے کہ اس کی ماہیت کیا ہو گی، کیا وہ بھی تخلیق ہی کی کوئی نوع ہو گی یا اس کے علاوہ کوئی شے؟ پس کائنات کو ایسی کوئی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کے بالمقابل موجود ہو۔

اس طرح تو خدا اور کائنات دو ایسی اکائیوں میں بدل جائیں گے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے مقابل موجود ہوں گے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ زمان و مکاں اور مادہ خدا کے تخلیقی عمل سے متعلق ہماری فکری تعبیرات کی مختلف صورتیں ہیں:

> The universe cannot be regarded as an independent reality standing in opposition to Him. This view of the matter will reduce both God and the world to two separate entities confronting each other in the empty receptacle of an infinite space. We have seen before that space, time, and matter are interpretations which thought puts on the free creative energy of God. They are not independent realities existing per se, but only intellectual modes of apprehending the life of God.[11]

کائنات کو ایسی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو' کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہوں۔ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکان اور مادہ، خدا کی آزادانہ خلاّق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تفہیم کے عقلی پیرائے ہیں۔

تعمیر خودی کے حوالے سے مذہب اور فلسفہ کے کردار اور موثریت میں بھی بڑا واضح فرق ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ تصورِ خدا کے باب میں مذہب کے عزائم فلسفہ کے عزائم سے بہت بلند ہیں کیونکہ فلسفہ یا فکر میں ذہن فقط مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا ہے جبکہ مذہب میں عبادت کا عمل ایک ایسا عمل ہے جو کائنات میں رواں کلیت کو تلاش کرتے ہوئے اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور وہ حقیقت فکر محض جس کی کارگزاری کے مشاہدے تک محدود رہتی ہے یہ اس حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطہ نظر اور ارادے سے اس حد تک بلند تر ہو جاتا ہے کہ فکر کو پیچھے چھوڑ دیتا ہے یعنی طلبِ حقیقتِ مطلقہ کا عمل روحانی تابندگی کے حصول کی ایک ایسی کوشش ہے جس کے ذریعے ہماری ہستی جو اناء یا زندگی کا ایک محدود سا جزیرہ ہے وہ زندگی کے ایک بڑے کل کے اندر اپنا مقام متعین کر لیتی ہے۔ گویا مذہب محض تصورات پر قانع نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنے مقصود کے زیادہ گہرے علم اور اس کی قربت کا خواہش مند ہوتا ہے۔

یہاں تعمیر خودی کے لیے مذہب کے عملی اور اطلاقی تناظر کا آغاز ہوتا ہے۔ علامہ مذہب کے مقصود کے علم اور قربت کے حصول کا ذریعہ عبادت کو قرار دیتے ہیں جو روحانی تجلّی کا باعث بنتی ہے۔ عبادت ایک ایسا عمل ہے جو شعور کی مختلف سطحات اور مختلف درجات کو مختلف انداز سے متاثر کرتا ہے۔

عبادت کا عمل محض ایک رسم نہیں بلکہ ایک جاندار اور زیادہ تخلیقی عمل ہے اور وہ ایک نئی اخلاقی دنیا کی تخلیق کی استعداد رکھتا ہے جہاں نبی کی وحی کے نتائج عالم محسوس اور مشہود میں سامنے آرہے ہوتے ہیں۔ دعا یا عبادت اپنے اسی حتمی مقصد کے لحاظ سے ایک ایسا جواز رکھتی ہے جو اسے ہماری ہستی کے ارتقاء کے لیے ایک لازمی تقاضا قرار دیتی ہے۔ یہاں پھر اس امر کا اعادہ ضروری ہو جاتا ہے کہ تعمیر ذات و تعمیر خودی کے لیے اس کے لازمی تقاضا ہونے کا جواز اس تصور خدا سے پھوٹتا ہے جو فلسفہ کے دیئے ہوئے تصور خدا سے بہت بلند تر ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

> Thus you will see that, psychologically speaking, prayer is instinctive in its origin. The act of prayer as aiming at knowledge resembles reflection. Yet prayer at its highest is much more than abstract reflection. Like reflection it too is a process of assimilation, but the assimilative process in the case of prayer draws itself closely together and thereby acquires a power unknown to pure thought. In thought the mind observes and follows the working of Reality; in the act of prayer it gives up its career as a seeker of slow-footed universality and rises higher than thought to capture Reality itself with a view to become a conscious participator in its life. There is nothing mystical about it. Prayer as a means of spiritual illumination is a normal vital act by which the little island of our personality suddenly discovers its situation in a larger whole of life.[12]

اب آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ نفسیاتی حوالے سے بات کی جائے تو دعا اپنی اصل میں جبلی ہے۔ علم حاصل کرنے کی حیثیت سے دُعا کا عمل تفکر سے مشابہت رکھتا ہے لیکن اپنی اعلیٰ ترین صورت میں یہ مجرد فکر سے کہیں زیادہ ہے۔ دعا اپنی انتہا میں مجرد تفکر کی طرح ہے۔ یہ اپنے عمل میں انجذاب و اکتساب ہے۔ تاہم دعا کا اکتسابی عمل بعض اوقات بڑھ کر ایسا نقطہ ارتکاز بن جاتا ہے کہ فکر خالص کے لیے اس کی حیثیت اجنبی رہتی ہے۔ فکر میں ذہن مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا ہے۔ دُعا کے عمل میں یہ سست خرام کلیت کے متلاشی کے بطور اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطہ نظر سے اس تک رسائی حاصل کرنے کے لیے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے۔ اس امر میں کچھ بھی پر اسرار نہیں۔ دعا روحانی تابندگی کے لیے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ زندگی کے بڑے کل میں اچانک اپنا مقام پالیتا ہے۔

علامہ ذاتِ خداوند کو انفرادیت کی حامل انائے مطلق قرار دیتے ہیں۔ جس کے لیے قرآن کریم نے اللہ کا نام استعمال کیا ہے اور اس کی توضیح کے لیئے علامہ نے سورۃ اخلاص سے استدلال کیا ہے۔ انائے

مطلق کی انفرادیت کیا ہے اور حقیقتاً فرد کیا ہے؟ اس کی توضیح کے لیے علامہ نے برگساں کی کتاب تخلیقی ارتقاء سے کچھ حوالے پیش کیے ہیں کہ فردیت کے کئی مدارج ہوتے ہیں خود انسانی وجود بھی فردیت کی ایک مثال ہے تاہم یہ الگ تھلگ اکائی ہونے کی صورت کے باوجود بھی فردیت کا مکمل اظہار نہیں کیونکہ فردیت کے مکمل اور مثالی اظہار میں تولید کا عمل ایک مزاحم عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔

قرآن حکیم نے تصورِ خدا کے ایک بنیادی عنصر کے طور پر اس فردیت کو بیان کیا ہے۔ ایک مکمل فرد ایک ایسی انا ہے جو محدود، بے مثل اور یکتا ہو گی۔ اور برگساں کے مطابق اگر اس میں امکان تولید موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس انا یا فرد نے اپنی فردیت کو تباہ کرنے کے لیے خود ایک دشمن اپنے اندر پال لیا ہے۔ قرآن حکیم نے مسیحی تصورِ خدا کے بالکل برعکس فرد کامل کی انفرادیت پر مکمل اور پورے اصرار کے ساتھ تصورِ خدا کو پیش کیا ہے۔ تاہم علامہ فرماتے ہیں کہ مذہبی فکر کی تاریخ کا یہ ایک بہت بڑا نقص رہا ہے کہ اس نے ہمیشہ حقیقتِ مطلقہ کے فردیت پسندانہ تصور سے فرار اختیار کرنے کی کوشش کی ہے اور اسے روشنی کی طرح مبہم اور ہر جگہ سرائیت کرنے والے عنصر کے طور پر پیش کیا ہے۔ اور اسی نقطہ نظر کو گیفرڈ لیکچر میں فارنل نے قرآن حکیم کی آیت نور کے حوالے سے پیش کیا ہے۔[۱۳]

تاہم علامہ نے فارنل کی اس تعبیر اور تشبیہ سے مکمل طور پر اختلاف کیا ہے بلکہ اس آیت کو فارنل کے نقطہ نظر کے بالکل برعکس حقیقتِ مطلقہ کی فردیت کے تصور کو ثابت کرنے کے لیے پیش کیا ہے کیونکہ علامہ فرماتے ہیں کہ جدید طبیعات کے مطابق نور واحد شے ہے جس کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں اور یہ ہر مشاہدہ کرنے والے کے لیے ایک جیسی ہے چاہے اسکا اپنا نظام حرکت کتنا ہی بدلتا کیوں نہ رہے۔ گویا اس عالم ہست و بود اور تغیر کی دنیا میں روشنی اپنے مطلق ہونے اور انفرادیت کی حامل ہونے کے لحاظ سے ذات مطلق کے قریب ترین حقیقت ہے۔ لہٰذا اگر خدا کے لیے نور کے استعارے کا استعمال ہو بھی تو جدید سائنسی تحقیقات کے مطابق اس کا مفہوم خدا کی مطلقیت ہونا چاہیے نہ کہ ہر جگہ سرایت کیے ہوئے ہونا۔

اگر پہلے کی گئی گفتگو کے تناظر میں فردیت کے اس تصور کا جائزہ لیں تو یہ ایک مختلف بیان نظر آتا ہے۔ علامہ پہلے یہ کہہ چکے ہیں کہ خدا اس کائنات کے مقابل یا الگ تھلگ یا کائنات خدا کے مقابل یا الگ تھلگ موجود نہیں جبکہ یہاں وہ خدا کے بارے میں عدم سریانی فردیت کے اثبات کی بات کر رہے ہیں۔ بقول اقبال یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ذاتِ مطلق ایک فرد ہے تو کیا اس پر متناہیت کی قدغن عائد نہیں ہو جائے گی؟ یہ کیسے ممکن ہے کہ خدا ایک انا اور فرد بھی ہو اور لا متناہی بھی؟ اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ خدا کو ہم مکانی لامتناہیت کے انداز میں لا متناہی تصور نہیں کر سکتے کیونکہ

روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پہنائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ مزید بر آں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی۔ متناہی سے مراد خلاء میں واقع کچھ ساکن وجود نہیں بلکہ یہ باہم مربوط واقعات کا ایک نظام ہے۔ جن کے ربطِ باہمی سے ہی زماں اور مکاں کے تصورات پیدا ہوتے ہیں نہ کہ زماں اور مکاں کے تصورات کے نتیجے میں کسی شے کا بطور فرد موجود ہونا متحقق ہو۔ گویا روایتی تصور کے بالکل برعکس جدید سائنس نے ہمیں کائنات کی تعبیر اور کائنات کے مشاہدے کا ایک نیا تناظر دے دیا ہے۔ یعنی یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مختلف انداز ہے کہ زماں اور مکاں وہ توجیہات ہیں جو انسانی فکر ذاتِ حق کے تخلیقی عمل کی تفہیم کے لئے بروئے کار لاتی ہے اور زماں و مکاں انائے مطلق کے وہ امکانات ہیں جن کا ہمارے زماں و مکاں کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر اظہار ہوتا ہے۔ ذات حق کے علاوہ یا اس سے ماوراء اس کے تخلیقی عمل سے الگ نہ ہو تو کوئی زماں ہے اور نہ کوئی مکاں جسے دوسری اناوں سے الگ یا ان کے مقابل کہیں متحقق قرار دیا جاسکے۔ انائے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لامتناہی ہے نہ ہی اس مفہوم میں متناہی ہے جس طرح انسان مکانی لحاظ سے محدود ہے اور جسمانی لحاظ سے دوسرے انسانوں سے الگ ہے۔ بلکہ انائے مطلق کی لامتناہیت اس کے تخلیقی عمل اور تخلیقی قوت کے لامتناہی اندرونی امکانات کا نام ہے اور ہماری معروف کائنات جن کا ایک جزوی اظہار ہے۔ الغرض ذات حق کو فرد یا ایک اناء قرار دیتے ہوئے اس پر متناہی ہونے کا جو اشکال وارد ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ خدا فرد یا ایک انائے مطلق ہوتے ہوئے وسیع ہونے کے لحاظ سے لامتناہی نہیں بلکہ اس کی لامتناہیت اس کے عمیق ہونے میں ہے۔ گویا وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے لیکن خود لامتناہی سلسلہ نہیں:

> There is, however, one question which will be raised in this connexion. Does not individuality imply finitude? If God is an ego and as such an individual, how can we conceive Him as infinite? The answer to this question is that God cannot be conceived as infinite in the sense of spatial infinity. In matters of spiritual valuation mere immensity counts for nothing. Moreover, as we have seen before, temporal and spatial infinities are not absolute. Modern science regards Nature not as something static, situated in an infinite void, but a structure of interrelated events out of whose mutual relations arise the concepts of space and time. And this is only another way of saying that space and time are interpretations which thought puts upon the creative activity of the Ultimate Ego. Space and time are possibilities of the Ego, only partially realized in the shape of our mathematical space and time. Beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time

nor space to close Him off in reference to other egos. The Ultimate Ego is, therefore, neither infinite in the sense of spatial infinity nor finite in the sense of the space-bound human ego whose body closes him off in reference to other egos. The infinity of the Ultimate Ego consists in the infinite inner possibilities of His creative activity of which the universe, as known to us, is only a partial expression. In one word God's infinity is intensive, not extensive. It involves an infinite series, but is not that series.[14]

اب یہاں اس سلسلے میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فردیت سے مراد متناہیت نہیں ہے۔ اگر خدا ایک انا ہے اور یوں ایک فرد ہے تو ہم اس کو لامتناہی کیسے تصور کر سکتے ہیں۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خدا کو مکانی لامتناہیت کے مفہوم میں ہم لامتناہی تصور نہیں کر سکتے۔ روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پہنائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ علاوہ ازیں، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی۔ جدید طبیعیات فطرت کو کسی لامتناہی خلا میں واقع ساکن خیال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے سے باہم مربوط واقعات کا ایک نظام تصور کرتی ہے جن کے باہمی روابط سے زمان و مکان کے تصورات ابھرتے ہیں اور یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مختلف انداز ہے کہ زمان و مکان وہ توجیہات ہیں جو فکر، انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت پر لاگو کرتی ہے۔ زمان و مکان انائے مطلق کے امکانات ہیں جن کا ہمارے زمان و مکان کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر ہی اظہار ہوتا ہے۔ خدا سے ماورا اور اس کی خلاّقی فعلیت سے الگ نہ تو مکان ہے اور نہ ہی زمان جو اسے دوسری اناؤں سے الگ ٹھہرا سکے۔ انائے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لامتناہی ہے اور نہ ہی اس مفہوم میں متناہی ہے جس طرح انسان مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔ انائے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی قوت کے لامتناہی اندرونی امکانات سے عبارت ہے جن کا ہماری معروف کائنات ایک جزوی اظہار ہے۔ مختصراً خدا کی لامتناہیت وسیع نہیں عمیق ہے۔ وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے مگر خود یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے، خود کوئی تسلسل نہیں۔

مذہبی تجربہ صرف انسانی شخصیت کو متاثر نہیں کرتا بلکہ انسانی ذاتی رویے اور افتادِ فکر بھی مذہبی تجربے کی نوعیت اور سمت کو طے کرتے ہیں:

It is now clear that the reservations raised about the danger of prematurely considering religious experience in terms of individual, rather than social, behavior were justified. The data (about this phenomenon) indicate that a good portion of religious experience can be attributed to norm compliance within enduring social situations. To have applied an individually oriented conception of causality without having first extracted those for whom this behavior is "normal" would

have simply clouded the findings, and perhaps obscured actual individual effects.[15]

گویا انسانی شعور کی بالیدگی باہم مربوط واقعات کے زیر اثر ہوتی ہے اور خود زماں و مکاں بھی باہم مربوط واقعات کے نظام سے جنم لیتے ہیں، باہم مربوط واقعات کا نظام ذات حق کے تخلیقی عمل کے اظہار کی ایک صورت ہے۔ اور انسانی خودی جو ایک لحاظ سے تو اس تخلیقی عمل کا حصہ ہے مگر اپنے ایمانی جوہر کے باعث حقیقتِ مطلقہ کی قربت کی متمنی بھی ہے، اقبال کے نزدیک اس تمنا کے منزل آفریں ہونے کی سبیل عبادت ہے۔ عبادت کے عمل کے ذریعے انسانی خودی اس روحانی تابندگی کو حاصل کرتی ہے جو اسے قربتِ حق کے کل سے اس طرح واصل کرتی ہے کہ یہ اپنی انفرادیت کو قائم رکھتے ہوئے اور انائے مطلق کی فردیت سے انحراف کیے بغیر اسکے اوصاف کا عکس اپنی ذات میں پیدا کر لیتی ہے اور یہی مذہب کی نفسیات یعنی تصوف کی منزل بھی ہے۔[۱۶]

حوالہ جات و حواشی

۱ علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۵۸۳۔

2 Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, IIC, 2-Club Road, Lahore, 2006, p-143.

3 Rodney Stark, Social Contexts and Religious Experience, *Review of Religious Research*,Vol 7, No. 1 (Autmn 1965), Relgious Research Associatoin, Inc., pp. 20-21.

4 *The Reconstruction*, p-4.

5 Rodney Stark, p. 25.

---

6 Ibid, p.27

7 *The Reconstruction*, p-2.

8 I have conceived the Ultimate Reality as an Ego; and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed. ibid, p-57.

9 In the history of religious experience in Islam which, according to the Prophet, consists in the 'creation of Divine attributes in man', this experience has found expression....... In the higher Sufism of Islam unitive experience is not the finite ego effacing its own identity by some sort of absorption into the infinite Ego; it is rather the Infinite passing into the loving embrace of the finite. *The Reconstruction*, p-88.

10 Rodney Stark, Social Contexts and Religious Experience, *Review of Religious Research*,Vol 7, No. 1 (Autmn 1965), Relgious Research Associatoin, Inc., P.19.

11 *The Reconstruction*, p-52-53.

12 *The Reconstruction*, p-71-72.

13 *The Reconstruction*, p-51.

14 *The Reconstruction*, p-51-52.

15 Rodnay Stark, p.27

16 *The Reconstruction*, p-88.

النّثر العظيم للشّاعر العظيم

الدكتور فيض الله دار

ممّا لا مراء فيه أنّ إقبالا من الشّخصيّات الفذّة من الأمّة الإسلاميّة، الشّخصيّة التى حرّكت فى نفس الوقت السّياسة والفلسفة، الاقتصاد والاجتماع، التّصوّف والفقه، الشّعر والنّثر. وذلك بتنوّع أفكاره ووفرة حماسته، وعمق إخلاصه. يُعتبر شعر إقبال بمثابة صوت فعّال للإنسان الحرّ الذى يمتلئ قلبه بمشاعر النّهضة للإسلام من ناحية ومن ناحية أخرى يمثّل نثره مختلف الجوانب الفكريّة للأمّة الإسلاميّة أيضًا. وكتب إقبال حول المواضيع العلميّة المختلفة، وكتب كتابًا مستقلا فى علم الاقتصاد. وكان له رغبة شديدة وعميقة فى التّصوّف، ويوجد هناك باب أو بابان للتّصوّف فى نثره إضافة إلى شعره الكثير فيه. وكتب عدّة مقالات علميّة إجابة لمختلف الحاجات. وتتّضح كثير من أفكاره من هذه المقالات أيضًا. وعلاوة على هذا كتب عدّة رسائل إلى أصدقائه وأحبابه، ولهذه الرّسائل أهمّيّة قصوى فى نثره. وكتب أيضًا التّقاريظ على مختلف الكتب إجابة لطلبات الأصدقاء أو كتبها بنفسه دون أن يطلب منه أحد لكتابتها. ولا نستطيع أن ننكر أهمّيّتها فى نثره الأردوىّ. إذن يحمل نثره تفصيلات فكره وجزئيّاته. ولا نرى هذه التّفاصيل وتلك الجزئيّات إلا فى نثره. وأشار إلى ذلك الدّكتور (عبادت بريلوى) بقوله: 'لا يتضمّن إنتاج إقبال النّثرىّ كلّ ما فى شعره فحسب إنّما لا نجد تفاصيل أفكاره وجزئيّاتها إلا فى نثره'.[1]

وهناك عدد كثير من العلماء الذين اهتمّوا بدراسة إقبال يرون أنّ نثره كان يحمل له الحيثيّة الثّانويّة، ولم يهتمّ بنثره مثل ما اهتمّ بشعره. مع ذلك نرى أنّ هناك آثارًا عظيمة لنثره أمام أعيننا. وبغضّ النّظر عن تصانيفه النثريّة المستقلّة توجد هناك رسائله ومقالاته النّثريّة فى عدّة كتب.[2]

يوجد نثر إقبال في اللّغتين الأرديّة والإنجليزيّة. وحسب رأي الدّكتور عبد الله اختار: إقبال في نثره أسلوبًا حيث أنّه لو لم يقل شعرًا ليبقى حيًّا في تاريخ الأدب بذلك الأسلوب النّثريّ.[٣]

وقال الدّكتور (رفيع الدّين هاشمي) في هذا المضمار: 'لو نعتبر هذا القول- أي قول الدكتور عبد الله- مبنيًّا على المبالغة مع ذلك هذا الشّيء ممّا لا مراء فيه أنّ نثر إقبال لم يفشل قطّ في توضيح المفاهيم والمعارف'.[٤]

وقبل البدء في آثار إقبال النّثريّة علينا أن نعرف أنّ إقبالا قد خلف لنا آثاره المرموقة بثلاث لغات: الأرديّة والفارسيّة والإنجليزيّة.

فآثاره بالأردية إمّا مقرّرات تعليميّة، وهي: علم الاقتصاد، وترجمة كتاب التّربية الوطنيّة لـ'مستر ووكر' Mr Walker، وتاريخ الهند، ودروس في الأردو، وإمّا منظومات شعريّة، وهي: بانك درا (أي صوت الجرس)، وبال جبريل (أي جناح جبريل)، ضرب كليم (أي ضرب موسى كليم الله عليه السّلام)، فضلا عن القسم الثّاني من أرمغان حجاز (أي هدية الحجاز).

وآثاره بالفارسيّة كلّها منظومات شعريّة، وهي: أسرار خودي (أي أسرار الذّاتيّة)، رموز بيخودي (أي رموز اللاذاتيّة)، بيام مشرق (أي رسالة الشّرق)، زبور عجم (أي لوحة العجم)، **گلشن راز جدید** (أي حديقة السّر الجديدة)، **بندگی نامہ** (أي رسالة العبوديّة)، **پس چہ باید کرد اے اقوام شرق** (أي ماذا نعمل الآن يا أمم الشّرق)، ومسافر، فضلا عن القسم الأوّل من أرمغان حجاز (هدية الحجاز).

وآثاره بالإنجليزيّة متنوّعة ومتعدّدة المصادر، فمنها بحثه للدّكتوراه *The Development of Metaphysics in Persia* (تطوّر الغيبيات في الفارس)، ومنها محاضراته في (إعادة بناء الفكر الدّينيّ في الإسلام) التي جمعها بنفسه في كتاب بعنوان: *The Reconstruction of The Religious Thought in Islam* ومنها مقالات وآراء وأحاديث صحفية ورسائل خاصّة ومذكّرات وخطب متفرّقة نشرت في أوقاتها وجُمعت في كتب أو أُعيد نشرها في كتيّبات خاصّة.[٥]

آثار إقبال النّثريّة

وفيما يلى نستعرض آثار إقبال النّثريّة حتّى نكون على بيّنة من آثاره النّثريّة وما فيها من المحتويات[٦]. وبذلك نستطيع فهم مدى مقدرته على إنشاء فنون النّثر. فآثاره النّثريّة هى كالآتية:

١. علم الاقتصاد

٢. فلسفة العجم أو تطوّر ما وراء الطّبيعة فى إيران (*The development of metaphysics in Persia*)

٣. تجديد التّفكير الدّينىّ فى الإسلام (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*)

مقالات إقبال

وعلاوة على هذه التّصانيف النّثريّة المستقلّة هناك كتب أخرى للعلامة محمّد إقبال تتضمّن مختلف مقالاته ونستعرض بعضها فيما يلى:

١. مقالات إقبال

٢. أنوار إقبال

٣. **گفتارِ اقبال** أى كلام إقبال

٤- الأفكار النّثريّة لإقبال

مقالات إقبال باللّغة الإنجليزيّة

وهناك عدّة مقالات كتبها العلامة محمّد إقبال باللّغة الإنجليزيّة وتمّت طباعتها من قبل مختلف المؤسّسات والمطابع ونستعرض بعضها على النّحو التّالى:

١. خطب وتصريحات إقبال (*Speeches and Statements of Iqbal*)

٢. أفكار وإنعاكسات إقبال (*Thoughts and Reflections of Iqbal*)

٣. تذكارات إقبال (*Mementos of Iqbal*)

٤. انعكاسات مبعثرة/ خواطر شاردة (*Stray Reflections*)

رسائل إقبال

ولرسائل إقبال أهمّيّة قصوى فى فهم شخصيّته وشعره ونثره وأفكاره. ويقول الدّكتور (غلام حسين ذوالفقار) بصدد أهمّيّة رسائل إقبال[٧]:

لرسائل إقبال أهمّيّة من ثلاثة جوانب وهى:

١. لتوضيح وشرح أفكاره الشّعريّة.
٢. لتوضيح تطوّر أخيلته التّدريجىّ وخلفيّتها.
٣. لفهم ترجمته وشخصيّته.

وكتب العلامة إقبال مئات من الرّسائل وعددها حوالى ١٣٧٥.[٨]
وعدد المجموعات التى تحتوى على رسائل إقبال ١١ مجموعة.[٩]
ونذكر هنا بعض تلك المجموعات فيما يلى:

١. شاد إقبال
٢. إقبالنامه (مجلدان)
٣. مكتوبات إقبال
٤. مكاتيب إقبال إلى (خان محمّد نياز الدّين خان)
٥. رسائل إقبال إلى (مولانا جرامى)
٦. رسائل إقبال
٧. رسائل إقبال إلى زوجة جرامى

رسائل إقبال باللّغة الإنجليزيّة

علاوة على هذه المجموعات لرسائل إقبال التى تُوجد باللّغة الأردويّة توجد هناك المجموعات لرسائله التى كتبها باللّغة الإنجليزيّة. وفيما يلى نذكر بعض هذه المجموعات.

١. رسائل إقبال إلى (محمّد على جناح): Letters of Iqbal to Jinnah
٢. رسائل إقبال إلى (عطية بيغوم): Iqbal letters to Attya Begum
٣. رسائل وتحريرات إقبال (Letters and Writings of Iqbal)

علمًا بأنّ أكبر جزء من نثر إقبال يتضمّن الرّسائل التى كتبها إلى أصدقائه ومريديه وشخصيّات أخرى وبالتّأمّل فى رسائله نجد أنّها تتضمّن مختلف المميّزات للنّثر بما فيها الإخلاص والاهتمام بطلب العلم والتّحصيل وخدمة الإسلام والمسلمين والقلق على زوال الأمّة الإسلاميّة والسّعى لإخراج المسلمين من حالة الزّوال وتسييرهم على طريق

التّقدّم والنّهضة وتقديم المقترحات لإيقاظ الأمّة الإسلاميّة والحبّ لأهله وأصدقائه والمشاعر الطّيّبة تجاه الإنسانيّة كلّها.

ويقوم الأستاذ عثمان باستخراج بعض النّتائج من خلال مطالعته لنثر إقبال وهى على النّحو التّالى:

١. قام إقبال بكتابة مقال شامل باللّغة الأرديّة والإنجليزيّة فى كلّ عامين أو ثلاثة أعوام أو تستطيع أن تقول فى كلّ مرحلة صعبة مرّت بها الأمّة الإسلاميّة وأنّ مقالات إقبال تتضمّن الأفكار التى تخاطب أهمّ القضايا التى تعانى منها الأمّة الإسلاميّة.

٢. بالتّأمّل فى هذه المقالات نجد أنّها لم تترك أثرًا عميقًا على المسلمين بشكل عامّ فحسب إنّما تأثّرت بها الحياة السّياسيّة والاجتماعيّة لمسلمى شبه القارّة الهنديّة بشكل خاصّ ولعبت دورًا هامًّا فى تحديد اتجاه التّاريخ.

٣. إنّ مقالات وخطب إقبال تُعدّ أهمّ التّراث فى مجال الأدب والفنّ وأنّها تتضمّن الأفكار التى أعجبت النّاس فى العالم وأثّرت فى قلوبهم نفس التّأثير الذى يوجد فى شعر إقبال وبمعنى آخر أنّ نثر إقبال يحمل نفس المشاعر والمعانى والمعارف التى توجد فى شعره.

٤. إنّ مقالات وخطب إقبال تساعدنا على بحث حلول ممكنة للقضايا القوميّة التى نعانى منها اليوم.[١٠]

أسلوب نثر إقبال

إنّ الأسلوب يعكس شخصيّة الأديب أو الكاتب. وممّا لا مراء فيه أنّ إقبالا كان بطبعه رجلا مستغنيًا، ساذجًا، ومتواضعًا. وأنّ هذه الصّفات يُحسّ بها فى أسلوبه النّثرىّ. وكانت شخصيّته جامعة لمختلف الحيثيات. وكان فى وقت معًا فيلسوفًا، وشاعرًا، وناثرًا وناقدًا. ولكنّه أساسيًا كان شاعرًا، ومع هذا جعل النّثر ذريعة للتّعبير ضمن مختلف المتطلبّات. ويقول الدّكتور (فرمان فتح بورى) بهذا الصّدد: 'ليس نثر إقبال بأقلّ أهمّيّة من شعره، بل أنّه أعلى قدرًا وقيمة من شعره من حيث أنّه لا يمكن فهم فكر إقبال وشعره فهمًا صحيحًا بدون نثره'.[١١]

وعندما نستعرض الأعمال النّثريّة التى قام بها إقبال فنرى فيها، إضافة إلى أسلوبه النّثرى الخاصّ به، أثرات المعاصرين جليًّا.[12]

ووضع العلامة محمّد إقبال بخلاط من المقصديّة والنّضارة واللّطافة أسلوبًا يستطيع أن يبقى ويحيى. ويقول الدّكتور (فرمان فتح بورى) بهذا الصّدد: 'لتحارير إقبال النّثريّة كلّها علاقة معنويّة عميقة بالسّير سيّد أحمد خان ومولانا حالى، ولكن يختلف أسلوب نثره، مثل شعره، بكثير من أسلوب السّير سيّد أحمد وحالى. ولم لا يكون أسلوبه مختلفًا من أسلوبهما وهو كان متّصلا بالمسائل الفلسفيّة الدّقيقة المعقّدة التى لم يكن متقدّموه من النّاثرين الدّعاة إلى الإصلاح متّصلين بها'.[13]

وممّا لا مراء فيه أن أسلوب إقبال النّثرىّ أسلوب قوىّ مستحكم وبعيد عن التّعقيدات وعدم الوضوح. ويقول الدّكتور (عبادت بريلوى) بصدد أسلوب إقبال النّثرىّ: 'إنّ أسلوب إقبال النّثرىّ يحمل الفرديّة الخاصّة، والذى يعكس شخصيّته وأخيلته ونظرياته، ويصوّر دوره تصويرًا حقيقيًّا، والذى هو ظلّ لاتّجاهاته الفكريّة، والذى هو قوىّ ومستحكم كشخصيّته...'[14]

وحسب رأى الدّكتور (عبادت بريلوى): 'إنّ إقبالا وضع نمطًا جديدًا لكتابة النّثر العلمىّ فى اللّغة الأرديّة واضعًا أمامه الأساليب المختلفة للإنجليزيّة، والعربيّة، والفارسيّة، وكذلك جرّب أسلوب نثر الجديد، والذى له أهمّيّة خاصّة فى تقليد نثرىّ للّغة الأردويّة'.[15]

وأنّ إقبالا كما كان يقدّم المواضيع العلميّة البحتة فى أسلوب جادّ كان كذلك يعرف أنّه كيف يخلق الجاذبيّة فى تلك المواضيع. وهذه هى فرديّة خاصّة لأسلوبه. يقول (رحيم بخش شاهين) بهذا الصّدد: 'يوجد فى نثر إقبال طابع عاطفىّ لأنّ الشّاعر عندما يكتب نثرًا فيظهر فيه خلاط الخيال والعاطفة جليًّا. ولكن يظهر فى رسائله عدم الكلفة مع أصدقائه ونضارة نمط البيان. ومن حيث المجموع يوجد فى نثره طابع الفلسفة والحكمة. وهذا شىء نستطيع أن نقول له كتابة الادّعاء ولكن فى الحقيقة يوجد الأسلوب العلمىّ فى تعبيره'.[16]

إنّ نثر إقبال العلميّ ليس بجافّ ولا بمملّ. وأنّ مقالاته الجادّة أيضًا ليست بجادّة محضة ولا بثقيلة لأنّه بكونه شاعرًا بطبعه لا يجعل نثره مملا. وليست تحاريره بساذجة بل يُحسّ بها عمل العاطفة والخيال جليًّا. ينظر فى هذا الصّدد مقدّمة 'اسرار خودى' أى أسرار الذّاتيّة.

إنّ أسلوب إقبال النّثريّ له علاقة عميقة بمواضيعه. والصّور المتنوّعة والملوّنة لأسلوبه تظهر فى رسائله. ويقول الدّكتور (غلام حسين ذوالفقار) بهذا الصّدد: 'إنّ المواضيع لنثر إقبال الأردويّ مختلفة ولذا تظهر الصّور المتنوّعة فى تحاريره، ودخلت فى تنوّعها العناصر التى كانت جزءًا لمزاجها. وإنّ تنوّع الأسلوب هذا يظهر بأكثر وضوح فى رسائله لأنّ نمط الأسلوب يتعيّن هنا بنوعية العلاقات الموجودة بين المرسِل والمرسَل إليه إضافة إلى هذا تلك المطالب والمواضيع التى تسبّبت لكتابة تلك الرّسائل'.[١٧]

إنّ الإيجاز والاختصار وصف بارز لأسلوب إقبال النّثريّ، لأنّه أساسيًا شاعر ولذا يعرف جيّدًا فنّ لفّ المباحث الطّويلة فى ألفاظ قليلة. ويظهر هذا النّمط فى كلّ خطوة فى رسائله. ولكن مع هذا لا يهمل الجزئيّات فى بيان قضية ما. وبهذا الشّىء يبرز نوع من الأساليب التّوضيحيّة والتّشريحيّة فى تحاريره.[١٨]

وبالأخير نذكر قول الدّكتور عبد الله عن نثر إقبال، وهو: 'فى رأيى أنا لو لم ينظم إقبال الأبيات وكتب النّثر فقط لكان قد استطاع أن يترك وراءه مدرسة تذكاريّة فى النّثر الأردويّ مثل (ميرزا غالب)، ولكان قد أعطانا النّماذج الكثيرة لتحريره المتفتّح الخاصّ، ولكان قد اخترع نمطًا أدبيًا الذى تمشى فيه القوّة الفكريّة العظيمة مع القوّة المتخيّلة القويّة، والذى يكون فيه اختلاط الحسّ الواقعيّ بالحسّ الإبداعيّ، والذى يُرى فيه الشّعر متّصلا بالنّثر'.[١٩]

خصائص نثر إقبال

إنّ هناك عدّة خصائص لنثر إقبال ونستعرض بعضها فيما يلى:

١. الاقتباس من القرآن

إنّ إقبالا فى نثره قد يستشهد بآى القرآن لإثبات موقفه. وقد أكثر هذا الاستشهاد فى خطبه التى طُبعت فيما بعد فى الكتاب بعنوان: 'تجديد التّفكير الدّينيّ

فی الإسلام'. فمثلا یقول فی خطبته الأولی الموسومة ب'المعرفة والرّیاضة الدّینیّة': 'إذن فما طبیعة العالم الذی نعیش فیه کما صوّره القرآن؟ إنّ أوّل ما یقررهُ هو أنّ العالم لم یخلق عبثًا لمجرّد الخلق لا غیر: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ ٥ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾[٢٠] وهذه حقیقة یجب أن توضع موضع الاعتبار: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ ٥ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[٢١] وفوق هذا فالعالم مرتّب علی نحو یجعله قابلا للزیادة والامتداد: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾[٢٢] فلیس هذا العالم کتلة، ولیس نتاجًا مکتملا، ولیس جامدًا غیر قابل للتغیّر والتّبدّل، بل ربّما استقرّ فی أعماق کیانه حلم نهضة جدیدة. ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٢٣] والحقّ أن حرکات الکون واهتزازته الخفیة. وهذا الزمان السابح فی صمت یبدو لأنظارنا البشریة فی صورة تقلّب اللّیل والنّهار، یعده القرآن إحدی آیات الله الکبری: ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لأُوْلِي الأَبْصَارِ﴾[٢٤،٢٥]. وهنا مواضع کثیرة فی 'تجدید التّفکیر الدّینیّ فی الإسلام' ومؤلّفاته النّثریّة الأخری استشهد فیها إقبال بالقرآن.

٢. الاقتباس من الحدیث

کذلك یستشهد إقبال بالحدیث النبویّ الشّریف فی نثره. فمثلا یقول بعد ما قال بأن تقلّب اللّیل والنّهار یعدّه القرآن إحدی آیات الله الکبری: 'وهذا هو السّبب فی أنّ النّبیّ صلی الله علیه وآله وسلم قال: 'لا تسبّوا الدّهر فإنّ الله هو الدّهر'[٢٦،٢٧]. وفی مقام آخر من کتابه 'تجدید التّفکیر الدّینیّ فی الإسلام' یقول إقبال: 'وتناول الرّیاضة الدّینیّة بالنّقد والتّمحیص لیس فیه شیء من عدم الاحترام لها. فنبیّ الإسلام کان أوّل من تناول بالنّظر النّقدیّ الظّواهر الرّوحانیّة. وقد أورد البخاریّ وغیره من رواة الحدیث وصفًا مستفیضًا لملاحظة الرّسول صلی الله علیه وآله وسلم لشابّ یهودیّ هو ابن صیّاد[٢٨] استرعت أحوال ذهوله أنظار النّبیّ صلی الله علیه وآله وسلم...[٢٩]'

٣. التّاريخ

ورد بيان التّاريخ فى رسائل إقبال أيضًا حيث ذكر فى رسالته إلى (مولوى إنشاء الله خان) سفره إلى بريطانيا حيث قال: 'دخلت باخرتنا نهر سويس الذى بناه أحد مهندسى فرنسا ويعتبر هذا النّهر إحدى العجائب فى العالم حيث أنّه بمثابة فاصل بين العرب وأفريقا وهمزة الوصل بين الشّرق والغرب'.[٣٠]

وفى موضع أخر فى نفس الرّسالة يقول: 'إنّ ميناء سعيد يُعدّ أكبر الموانىء نظرًا إلى أنّه يقوم بتوفير الفحم لبواخر وطائرات ويُعرف الميناء باسم سعيد باشا الذى سمح ببناء نهر سويس'.[٣١]

وقال فى رسالته إلى (سراج الدّين بال): 'إنّ قصّة أسرة تيمور المعروفة ليست صحيحة تاريخيًّا لأنّ الشّاعر (حافظ) تُوُفّىَ عام ١٣٨٨م وفتح تيمور شيراز عام ١٣٩٢م'.[٣٢]

٤. الأمثال وما يجرى مجراها

من خصائص نثر إقبال أنه يذكر خلال كلامه وخاصة عندما يتعلق كلامه بقضايا علمية وفلسفية الأمثال. وذلك لتفهيم المعنى وتقريبه إلى الأذهان. فمثلا يقول: 'إنّ لمستقبل يوجد من غير شكّ وجودًا سابقًا فى الكلّ المتكامل لحياة الله الخالقة، ولكنّه يوجد وجودًا سابقًا بوصفه إمكانًا محتملا أى بالقوّة، لا بوصفه نظامًا مقرّرًا لحوادث لها شكل معيّن. ولعلّنا لو ضربنا المثل على ذلك، تيسّر لنا فهم ما أريد. هب، كما يحدث أحيانًا فى تفكير البشر، أنّ فكرة خصيبة، تشتمل على الكثير من وجوه التّطبيق، بزغت فى ضوء شعورك فإنك تدركها فى الحال بوصفها كلا مركّبًا، ولكن عمل العقل فى تفريع مشتملاتها المتعدّدة أمر يحتاج إلى وقت، فكلّ إمكانيات الفكر تحضر فى عقلك بقوّة البداهة، وإذا غاب عنك إمكان ما فى لحظة معيّنة من الزّمان، بوصفه إمكانًا، فليس هذا قصور فى عملك، بل لأنه ليس هناك إمكان ليُعلم بعد.'[٣٣]

كما يقول فى مقام أخر فى كتابه: 'تجديد التّفكير الدّينىّ فى الإسلام': 'إذن فما هى الصّفة المميّزة للنّفس؟ إنّ النّفس تتكشّف كوحدة مما اصطلحنا على أن تنمية الحالات العقلية، والحالات العقلية لا توجد منعزلة بعضها عن بعض، بل كل حالة

منها فيها معنى غيرها من الحالات، كما أنها تنطوى عليها. وهى توجد كوجوه أو مظاهر لكلّ مركب يسمّى العقل. على أن الوحدة الأساسية (العضوية) لهذه الحالات المتضايقة، أو فلنقل: لهذه الحوادث، هى نوع خاصّ من الوحدة، يختلف اختلافًا أساسيًا عن وحدة الشئ المادى قد توجد منعزلة بعضها عن بعض، أمّا العقلية ففريدة تمامًا، فلسنا نستطيع أن نقول: إن عقيدة من عقائدنا مستقرة إلى يمين عقيدة أخرى أو إلى يسارها، كما أنه ليس من الممكن أن نقول بأن تقديرى لجمال 'تاج محل'[34] يختلف باختلاف بُعدى من 'أكرا'[35]، ففكرتى عن مكان ليس لها علاقة مكانية بالمكان'.[36]

۵. توضيح الكلمات

يوجد هذا النّوع أيضًا فى كلام إقبال النّثرىّ. فإقبال يوضّح فى نثره بعض الكلمات غير الواضحة. فمثلا يقول فى رسالته التى كتبها إلى (حكيم محمّد حسين عرشى): إنّ المراد بـ'قرشى' سيّدنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم و'البخارى' أبو علىّ سينا...والمراد من 'المجذوب الفرنجىّ' الحكيم نطشى.[37] وكذلك فى رسالته الأخرى إليه أى (حكيم محمّد حسين عرشى): 'عمّ حافظ سعدى' ثم كتب فى القوسين (المراد بهذا ليس الشّيخ السّعدى المعروف).[38] وأمثلة هذا كثير فى نثر إقبال ولسنا هنا بصدد إحصائها.

٦. الاستقصاء

نرى فى نثر إقبال بأنه إذا ألـمّ بمسألة فلسفية أو غيرها استفرغ فيها أكثر ما يعلمه، ولا يفارقها حتّى يحيط بها من كلّ وجه. فقد يمرّ به ذكر كتاب فيلحّ عليه بالبحث، حتّى لا يكاد يدع شيئًا يتعلّق به إلا أتى عليه. يقول مثلا فى كتابه 'تجديد التّفكير الدّينىّ فى الإسلام': 'أما مذهب مدرسة بغداد فقد رسم أبو بكر الباقلانى المتوفى سنة ۱۰۱۲م، وهو من أكثر علماء الدّين دقّة وأعظمهم جرأة، ثم تجد بعد ذلك فى أوائل القرن الثالث عشر الميلادىّ بسطًا للموضوع منسقًا كل التّنسيق فى كتاب 'دلالة الحائرين'. وهو كتاب ألفه موسى بن ميمون، وهو من علماء الدّين عند اليهود، تلقّى العلم فى الجامعات الإسلاميّة بالأندلس، ونقل (منك) Munk هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسيّة سنة ۱۸٦٦م، ثم نشر حديثًا الأستاذ (ماكدونالد)

McDonald الأمريكى وصفًا ممتعًا لمضمون الكتاب فى مجلة (إيزيس Isis)، وأعاد الدكتور زويمر Zuwaymar نشر هذا البحث فى مجلة العالم الإسلامى (The Muslim World)، عدد يناير سنة ١٩٢٨م'. فأنت رأيت فى هذا المثال أن إقبالا كيف يستقصى فى الأمور التى هو فى صددها. وأمثلة هذا الشّىء كثيرة خاصّة فى كتابه 'تجديد التّفكير الدّينىّ فى الإسلام' وكذلك فى رسائله.

٧. الصّدق والإخلاص

لو نقول بأنّ نثر إقبال مملوء بالصّدق والإخلاص لا نكون مبالغين لأنّ حياة إقبال كلّها كانت متجسّدة للصّدق والإخلاص. وخير مثال على ذلك ما كتبه إقبال من الرّدّ على رسالة إلى (عطية بيغوم) التى تعرب عن أسفها بأنّ شعب الهند لم يحترم إقبالا كما ينبغى احترامه حيث يقول: 'إنّ النّاس يحبّون التّفاخر ويحترمونه وأنّ حياتى خالية عن التّفاخر وبعيدة عن النّفاق ولو كان التّفاخر والنّفاق سببًا للحصول على الاحترام والتّقدير من قبل النّاس لدعوتُ الله تعالى أن يجعلنى أن أقطع علاقتى مع هذه الدّنيا حتّى لا يبقى أحد أن يبكى من أجلى'.[٣٩]

٨. الصّراحة

نجد إقبالا صريحًا فى شعره ونثره. وكان يقول فى شعره ويكتب فى نثره كلّ ما يحسّ به. وقد جعل هذا الشّىء نثره واضحًا كلّ الوضوح لا خفاء فيه ولا غموض. وأمثلة هذه الصّراحة كثيرة فى نثره من رسائله، ومقالاته، ومؤلّفاته النّثريّة.

أهمّ الموضوعات لنثر إقبال

فيما يلى نذكر من الموضوعات الهامّة التى تناولها إقبال فى نثره، وهى كالآتية:

١. المسائل العلميّة والفلسفيّة وما اصطلح عليه العلماء

إنّ إقبالا قد تناول فى نثره كثيرًا من المسائل العلمية والفلسفية ومصطلحات العلوم المختلفة. وقد أكثر من المسائل الاقتصادية وحلّها فى تصنيفه 'علم الاقتصاد'، وكذلك مصطلحات علم الاقتصاد.[٤٠] وكذلك قد أكثر من العلوم الفلسفيّة والتّصوفيّة ومصطلحاتها فى كتابيه: 'تجديد التّفكير الدّينىّ فى الإسلام'، و'تطوّر ما بعد الطّبيعات فى إيران' وهذا الكتاب فى الأصل رسالته للدّكتوراه.[٤١] وكذلك كان يتناول فى رسائله

ومقالاته مختلف المسائل العلميّة، مثلا يذكر فى رسالته إلى (حكيم محمّد حسين عرشى) مسألة 'عول'، فهذا مصطلح، كما هو معروف، يتعلّق بـ'علم الميراث'.[٤٢] وكذلك يقول فى رسالته التى كتب إلى صديقه (جرامى) بعد ما ذكر بيتًا من الشّعر باللّغة الفارسيّة: 'لله در من قال'.[٤٣] وهذا التّعبير، كما هو معروف، يستخدمها العرب للتّعجّب.

٢. التّرحيب بالنّقد

بالتّأمل فى رسائل إقبال نجد أنّه كان يرحّب بالنّقد الموجه إليه من قبل النّاس حول شعره؛ كما كتب إلى (مولوى حبيب الرّحمن خان شيروانى) عام ١٩٠٣م عندما تلقّى النّقد من قبله حول شعره: 'فى الواقع اليوم تلقّيت الإشادة بالشّعر الذى كتبتُه وأتقدّم بخالص الشّكر والتّقدير على هذه الإشادة ولو لم تكن الإشادة من طرفكم لتركت كتابة الشّعر وكانت هناك الإشادة من مختلف النّاس من سادة الحضور فى التّجمّع الشّعبىّ ولكن الإشادة من طرفكم أعجبتنى أكثر وأنّنى قمت بالحفاظ على رسالتكم الخاصّة بالنّقد عبر وضعها فى صندوق وأستفيد من هذا النّقد خلال مراجعة الشّعر'.[٤٤]

وقال فى رسالة إلى (مولوى سيّد سليمان ندوى): 'قمتُ بالاطلاع على مراجعتكم الخاصّة بكتاب 'مثنوى أسرار اللاذاتيّة' فى مجلة 'معارف' وأقوم بتصحيح كلّ ما ذكرتَه من تصحيح الكلمات والجمل وكانت المراجعة مفيدة أكثر فى حالة إشارتكم إلى الأخطاء ولو قمتَ بكتابة الكلمات والجمل التى يوجد فيها الخطأ إذن أرجوك إرسالها إلىّ لكى أتمكّن من تصحيح هذه الأخطاء فى الطّبعة الثّانية'.[٤٥] فهناك عدّة أمثلة تشير إلى أنّ إقبالا رحّب بالنّقد الموجّه إليه حول شعره.

٣. الإشادة بمؤلّفين

أشاد العلامة إقبال بعدّة المؤلّفين الذين قاموا بتأليف مختلف الكتب. وتجدر الإشارة إلى أنّ إقبالا قام بتأليف كتاب 'علم الاقتصاد' باللّغة الأرديّة عام ١٩٠٠م وكان يُعدّ أهمّ التّراث العلمىّ آنذاك ثم بعد ذلك تمّت طباعة كتاب 'علم المعيشة' لـ(بروفيسر إلياس برنى) فى عام ١٩١٧م من قبل 'على كره' فأشاد إقبال بالكتاب

الذى قام بتأليف (برنى) وبدون شكّ أنّ ذلك يدلّ على مدى حبّ إقبال للإنجازات العلميّة وإشادته بها حيث يقول: 'إنّ كتابه 'علم الاقتصاد' باللّغة الأرديّة يُعدّ أهمّ الإنجازات العلميّة ولستُ مبالغًا إن قلتُ بأنّ هذا الكتاب أوّل كتاب تمّ تأليفه حول موضوع علم الاقتصاد وأنّه متكامل بكافة جوانبه'.[46] وكذلك قام إقبال بكتابة التّقاريظ لكتب المؤلّفين المختلفة، وجمع هذه التّقاريظ (بشير أحمد دار) فى كتابه 'أنوار إقبال'.[47]

وأشاد إقبال بـ(مولوى غلام قادر فصيح) الذى قام بتأليف كتاب حول 'تاريخ الإسلام' بقوله: 'لا أستيطع أن أعبّر عن مدى التّأثير الذى طرأ علىّ خلال مطالعة هذا الكتاب حيث دمعت عيناى وبقى تأثير الكتاب فى قلبى لأيّام عديدة'.[48]

وأشاد بـ(ظهور الدّين مهجور) بقوله: 'سررتُ غاية السّرور عندما علمتُ بأنّك تقوم بكتاب حول ذكرى شعراء كشمير وفى الواقع أنّنى كنت أحثّ مؤلفين للاهتمام بتأليف هذا الكتاب منذ سنوات عديدة ولكن للأسف الشّديد لم يهتمّ أحد بذلك وأنّه من الضّرورىّ أن تقوم بتأليف كتاب حول تاريخ الشّعر الفارسىّ فى كشمير وآمل أن هذا الكتاب يكون مفيدًا جدًّا ويتمّ إدراج هذا الكتاب ضمن المناهج الدّراسيّة فى حالة تأسيس جامعة كشمير'.[49]

وأشاد بـ: (حافظ محمد فضل الرّحمن أنصارى) فى عام ١٩٣٧م بقوله: 'أمّا البحث الإسلامىّ فإنّه لا يتمّ الاهتمام به فى جامعات بريطانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا لأنّ أساتذة وباحثى هذه الجامعات لديهم أهداف خاصّة ونظرًا إلى ذلك أرى أنّ رحلتك إلى أوروبا لا تأتى بنتائج مثمرة. حيث يقول الشّاعر 'مير' Mir ما نصّه:

'إنّ (الشّاعر) 'مير' كم ساذجاً حيث تلقّى الدّواء من ابن نفس العطّار الذى تسبب فى جعله مريضاً'.

وأنصحُك بالسّفر إلى مصر وبذل الجهود فى إجادة اللّغة العربيّة والاهتمام بدراسة تاريخ العلوم الإسلاميّة بما فيها الفقه والتّصوّف والتّفسير لكى تتمكّن من فهم تعاليم سيّدنا محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بصورة صحيحة ولو لديك إرادة قويّة

لخدمة الإسلام لكان من الممكن أن تقوم بتطبيق التّفكير الذى يدور فى ذهنك لخدمة الإسلام والمسلمين'.[۵۰]

٤. الرّغبة الشّديدة فى طلب العلم والتّحصيل

إن إقبالا كانت لديه الرّغبة الشّديدة فى طلب العلم والتّحصيل وخير مثال لذلك الرّسائل التى كتبها وذكر فيها الاحترام لأهل العلم. وكان يسأل فى رسائله أصحاب العلم عن قضايا علميّة التى يواجهها خلال بحثه فى أمر علميّ ما. وكذلك كان يكتب إلى أصحابه للحصول على الكتب الموجودة عندهم، أو كان يكلّفهم لإرسال كتاب أو كتب إذا كان بإمكانهم إرساله أو إرسالها. وأمثلة هذا الشّى كثيرة فى رسائله، منها مثلا رسالته إلى (سيّد سليمان ندوى) التى قال فيها: 'الكتب التى ذكرتها فى رسالتك، هل توجد فى دار كتبك: دار المصنّفين؟ وإذا وُجدت فآتى إلى هناك لبضعة أيّام حتّى أرى البعض من تلك الكتب بمساعدتك أنت'.[۵۱]

٥. الرّدّ على الاعتراضات الواردة حول شعره ونثره

إنّ 'مثنوى أسرار الذّاتية' و'مثنوى أسرار اللاذاتيّة' أهمّ الإنجازات العلميّة التى حقّقها إقبال وعلمًا عندما قام بكتابة بعض الأشعار حول الشّاعر 'حافظ' لقام البعض من مؤيّدى التّصوّف بتوجيه النّقد اللاذع إليه فقام بكتابة رسالة إلى 'مهاراجا' بعد عامين من توجيه هذا النّقد حيث قال فيها: 'قام 'خواجه' بتوجيه الاعتراض على 'مثنوى أسرار الذّاتيّة' ولكن فى اعتقادى أنا أنّ هذا الكتاب مفيد لمواطنى هذه الدّولة وكانت هناك مخاوف بأنّ مقالات 'خواجه'لا تترك أثرًا إيجابيًا ومن ثمّ قمت بتوضيح موقفى فى هذا الصّدد وإلا لم تكن هناك حاجة إلى إجراء النّقاش فى هذا الصّدد لأنّه ليس من مزاجى أنا أن أخوض فى النّقاش إنّما أتجنّب من موضع يجرى فيه النّقاش'.[۵۲]

ولكن لما قام الآخرون بجلب إقبال فى موضع النّقاش إذن كان موقفه مختلفًا عن مواقف معارضين آخرين حيث يقول: 'إنّنى كتبتُ ذلك بنيّة مخلصة وطالبتُ منهم العدالة وفى رأى أنا يجب إجراء النّقاش ولكن لا يهدف النّقاش إلى إساءة معارض إنّما يجب الاهتمام بإقناعه وتسييره على طريق صحيح'.[۵۳]

٦. التّصوّف غير الإسلاميّ والابتعاد عن غايته الأدبيّة

لماذا ابتعد إقبال عن التّصوّف غير الإسلاميّ وغايته الأدبيّة؟ يقوم إقبال بالإجابة عن هذا السّؤال بقوله: 'إنّ التّصوّف العجميّ يجعل الأدب جذّابًا ولكن يتسبّب فى خلق حالة من الخمول الذى يطرأ على مختلف الطّبائع وأمّا التّصوّف الإسلاميّ فإنّه يقوم بتقوية قلوب النّاس وتؤثّر هذه القوّة فى الأدب تأثيرًا إيجابيًا وأنّنى على رأى بأنّ الأدب قابل للإصلاح فى كافّة دول العالم الإسلاميّ وأنّ الأدب القائم على اليأس لا يستطيع أن يحيى ويدوم ويزدهر وأمّا الأدب القائم على الأمل فإنّه يزدهر ويساهم فى تطوير حياة الأمم وقمت بإخراج الأبيات التى تتحدّث عن الشّاعر 'حافظ' من كتاب مثنوى أسرار الذّاتيّة وأدرجت فى مكانها الأبيات الأخرى تحت عنوان 'حقيقة الشّعر وإصلاح الأدب الإسلاميّ' وأعتقد بأنّه يتمّ إزالة الشّبهات من خلال قراءة هذه الأشعار ويتّضح الهدف الذى من أجله كتبت هذه الأبيات'.[٥٤]

وهناك عدّة أمثلة توضّح بأنّ إقبالا أدان التّصوّف غير الإسلاميّ وحثّ النّاس للاهتمام بالتّصوّف الإسلاميّ.

٧. اللّغة الأرديّة

قام إقبال بخدمة اللّغة الأرديّة عبر شعره ونثره وحثّ الآخرين لخدمة هذه اللّغة طول حياته ويمكننا ملاحظة ذلك من خلال ما كتبه إلى (مولوى عبد الحق) فى الرّدّ على الدّعوة للمشاركة فى مؤتمر اللّغة الأرديّة حيث قال: 'إننّى أقف بجانبك فى هذه القضية رغم أننّى لست مؤهّلاً لخدمة اللّغة الأرديّة ولكن التّعصّب اللّسانىّ لى ليس أقلّ من التّعصّب الدّينىّ فى أيّة حالة من الأحوال'.[٥٥]

وفى رسالة أخرى كتب إقبال إلى (مولوى عبد الحقّ) بقوله: 'إنّ حركتك (لتطوير اللّغة الأرديّة) ليست أقلّ أهمّيّة من الحركة التى بدأها السير سيد أحمد خان'.[٥٦]

وفى رسالة أخرى قال: 'ليتنى أن أعيش معك فى بقيّة أيّام حياتى لكى أتمكّن من خدمة اللّغة الأرديّة'.[٥٧]

وكتب إلى (السّير عبد الرّب نشتر) عام ١٩٢٣م: 'أعتبر اللّغة صنمًا يجب الاهتمام بعبادته بل أعتبرها وسيلة لإظهار مطالب وأنّ اللّغات الحيّة تتغيّر بتغيّر أفكار

الأمم وتموت عندما لا تكون قابلة للتّغيير ولكن يجب الاهتمام بذوق سليم خلال وضع تراكيب مختلفة'.[۵۸]

وكتب إلى (مولوى عبد الحق): 'تتطوّر اللّغات بسبب قواها الدّاخليّة وأنّ بقاءها ودوامها يعتمد على تنمية الأفكار الجديدة'.[۵۹]

۸. تفكير إقبال حول مستقبل الإسلام والمسلمين فى الهند

أعرب إقبال عن مخاوفه بأنّ كلا من الحركة القوميّة للهند وانحراف المسلمين عن طريق صحيح قد يلحق أضرارًا بمستقبل الإسلام والمسلمين فى الهند وكان يملك المشاعر لخدمة الإسلام والمسلمين حيث يكتب إلى (مير غلام بيك نيرغ) بقوله: 'تعطى الأولويّة لخدمة الإسلام فى حالة وضع مسلمى الهند أهدافهم المتمثّلة فى الابتعاد عن السّياسة وتطوير الاقتصاد ومن الواضح أنّ الحفاظ على تعاليم الإسلام لم يصبح هدفًا من أهداف المسلمين وتشير إلى ذلك التّصرّفات التى يقوم بها البعض الذين يؤيّدون القوميّة فى عصرنا هذا ولا يتمكّن المسلمون من تحقيق أهدافهم فى حالة عدم الاهتمام بالحفاظ على تعاليم الإسلام'.[۶۰]

وكان يقوم بالاهتمام بإخراج المسلمين من حالة الزّوال والانحطاط وصحوة الأمّة الإسلاميّة ويذكر بأنّ عدم الإدارة والتّنظيم والوحدة يعتبر أهمّ الأسباب التى تؤدّى إلى زوال مسلمى الهند وكتب إلى الشّيخ عبد الله عام ۱۹۳۳م بقوله: 'إنّ الاتحاد يساهم فى حلّ كافّة المشاكل الحضاريّة والسّياسيّة. ومن الواضح أنّ مسلمى الهند يعانون مختلف المشاكل بسبب عدم الاتحاد فى صفوفهم ولقد أصبح علماء الشّعب المسلم لعبة على أيدى الأخرين'.[۶۱]

۹. التّعليق على الظّروف السّيّئة للعالم الإسلامىّ

ذكر إقبال فى عدّة رسائله الأسباب التى تؤدّى إلى زوال دول العالم الإسلامىّ لا سيّما فلسطين وكشمير وأفغانستان وحثّ الأمة الإسلامية للقيام بحركة التّحرير من عبودية الآخرين.

فبعد هذا التّعريف الموجز بنثر إقبال، وخصائصه، وموضوعاته التى تناولها إقبال فيه نستطيع أن نعرف بسهولة أهمّية قصوى لنثر إقبال. وأنّه ليس بأقلّ شأنًا من شعره

رغم كثرة اشتغال النّاس بشعره وإهمالهم عن نثره. فهناك حاجة ماسّة إلى اشتغال الأدباء والنّقّاد بنثره كما هم اشتغلوا وما زالوا يشتغلون بشعره. لأنه محتو على كثير من أفكار العلامة محمد إقبال التى قلّما نجدها فى شعره، ولأنه ذريعة هامّة لفهم حياة إقبال العائليّة، والعلميّة، والأدبيّة، والفكرية، والسياسيّة.

هوامش

[١] بريلوى، عبادت (دكتور)، *اقبال کی اردو نثر*، أى نثر إقبال الأردوىّ، لاهور: مجلس ترقى أدب، ط: الأولى، ١٩٧٧م، ص: ٢، ٣.

[٢] هاشمى، رفيع الدّين (دكتور)، *تصانیف اقبال کا تحقیقی وتوضیحی مطالعہ*، أى دراسة تحقيقيّة وتوضيحيّة لتصانيف إقبال، لاهور: إقبال أكاديمية باكستان، ط: الثّانيّة، ٢٠٠١م، ص: ٢٧٩.

[٣] عبد الله، سيّد (دكتور)، *میر امن سے عبد الحق تک*، أى من (مير أمن) إلى عبد الحق، لاهور: مجلس ترقى أدب، ط: الثّانيّة، ٢٠٠٥م، ص: ٢٧٩.

[٤] هاشمى، رفيع الدّين (دكتور)، *تصانیف اقبال کا تحقیقی وتوضیحی مطالعہ*، أى دراسة تحقيقيّة وتوضيحيّة لتصانيف إقبال، ص: ٢٨٣. وانظر زيب النّساء، *اقبال کی اردو نثر: ایک مطالعہ*، أى دراسة لنثر إقبال الأردوىّ، إقبال أكاديمية باكستان، ط: الأولى، ١٩٩٧م، ص: ١٠.

[٥] أنظر معوض، أحمد، العلامة محمّد إقبال حياته وآثاره، ص: ٢٢٣، ٢٢٤.

[٦] علمًا بأننى لم أقم ببيان تفاصيل هذه كتب إقبال النثرية، وذكرت فقط أسماءها وذلك لخشية الإطالة. وقد بينت هذه التّفاصيل فى رسالتى للدكتوراه التى عنوانها: أبو العلاء المعرى والعلامة محمّد إقبال (دراسة مقارنة أدبية نقدية).

[7] أنظر مجلة التّحقيق، ج: الأوّل، العدد: ١-٢، لاهور: ١٩٧٣م، ص: ٢٩.

[8] أنظر مجلة نقوش، عددها عن الرّسائل، ص: ٤٥٩.

[9] أنظر: هاشمي، رفيع الدّين (دكتور)، *تصانیف اقبال کا تحقیقی وتوضیحی مطالعہ*، أی دراسة تحقيقيّة وتوضيحيّة لتصانيف إقبال، ص: ٢٠٨.

[10] المرجع نفسه، ص: ١٤٦.

[11] فتح بورى، فرمان (دكتور)، *اقبال سب کے لیے*، أی إقبال للجميع، ص: ٣٧.

[12] زيب النّساء، *اقبال کی اردو نثر-ایک مطالعہ*، أی دراسة لنثر إقبال الأردوىّ، ص: ٢٤٨.

[13] فتح بورى، فرمان (دكتور)، *اقبال سب کے لیے*، أی إقبال للجميع، ص: ٣٨.

[14] بريلوى، عبادت (دكتور)، *اقبال کی اردو نثر*، أی نثر إقبال الأردوىّ، ص: ٢١٨.

[15] المرجع نفسه، ص: ٢٢٥.

[16] أنظر: *اقبال کی اردو نثر*، أی نثر إقبال الأردوىّ (مقرّرات منهج البكلوريس)، إسلام آباد: جامعة العلامة إقبال المفتوحة، ص: ٣١.

[17] ذوالفقار، غلام حسين (دكتور)، *اقبال ایک مطالعہ*، أی دراسة لإقبال، لاهور: أكاديمية إقبال باكستان، ص: ٢٠٣، ٢٠٤.

[18] زيب النّساء، *اقبال کی اردو نثر-ایک مطالعہ*، أی دراسة لنثر إقبال الأردوىّ، ص: ٢٥٨.

[19] معينى، عبد الواحد (سيد)، *مقالاتِ اقبال*، ص: ١٩.

[20] الدّخان، ٣٨/٤٤، ٣٩.

[21] آل عمران، ١٩٠/٣، ١٩١.

[22] فاطر، ١/٣٥.

[23] العنكبوت، ٢٠/٢٩.

[24] النور، ٤٤/٢٤.

[25] إقبال، محمّد، تجديد التّفكير الدّينىّ فى الإسلام، ترجمة عربية: عبّاس محمود، ص: ١٨، ١٩.

[26] مسلم، الصّحيح، ج: ٤، ص: ١٧٦٣، رقم الحديث: ٢٢٤٦.

[27] إقبال، محمّد، تجديد التّفكير الدّينىّ فى الإسلام، ترجمة عربية: عبّاس محمود، ص: ١٩.

[28] راجع: البخارىّ، الصّحيح، ج: ١، ص: ٤٥٤، رقم الحديث: ١٢٨٩.

[29] إقبال، محمّد، تجديد التّفكير الدّينىّ فى الإسلام، ترجمة عربية: عبّاس محمود، ص: ٢٥، ٢٦.

[30] عطاء الله، شيخ، اقبالنامه أى رسالة إقبال، ج: ١، ص: ٦٤.

[31] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٦٥.

[32] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٩٢.

[33] إقبال، محمّد، تجديد التّفكير الدّينيّ فى الإسلام، ترجمة عربية: عبّاس محمود، ص: ٩٧.

[34] ضريخ فخم شيّده فى ١٦٣١– ١٦٤٥م الإمبراطور المغولى شاه جهان ببلده أكرا بالهند.

[35] اسم بلد فى الهند.

[36] إقبال، محمّد، تجديد التّفكير الدّينيّ فى الإسلام، ترجمة عربية: عبّاس محمود، ص: ١١٦، ١١٧.

[37] عطاء الله، شيخ، ***اقبالنامه*** أى رسالة إقبال، ج: ١، ص: ٩٠، ٩١.

[38] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٩١.

[39] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٣٤.

[40] لمزيد من التّفصيل راجع: إقبال، محمّد، علم الاقتصاد، لاهور: آئينه ادب، ط: الثّانية، ١٩٩١م.

[41] لمزيد من التّفصيل راجع هذين الكتابين لإقبال، وهما مليئان بعلوم الفلسفة والتّصوّف ومصطلحاتهما.

[42] لمزيد من التّفصيل راجع: عطاء الله، شيخ، ***اقبالنامه*** أى رسالة إقبال، ج: ١، ص: ٨٥.

[43] قريشى، مكاتيب اقبال بنام جرامى أى رسائل إقبال إلى جرامى، لاهور: أكاديمية إقبال باكستان، ط: الثّانية، ١٩٨١م، ص: ٩١.

[44] عطاء الله، شيخ، ***اقبالنامه*** أى رسالة إقبال، ج: ١، ص: ٧١، ٧٢.

[45] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١١٤.

[46] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٣٠٣.

[47] لمزيد من التّفصيل راجع: دار، بشير أحمد، ***انوارِ اقبال***، ص: ١– ٢١، وص: ٢٤٢، وص:٣٠١.

[48] عطاء الله، شيخ، ***اقبالنامه*** أى رسالة إقبال، ج: ٢، ص: ٥٥٢.

[49] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٠٣.

[50] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٩٦، ٢٩٧.

[51] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٤٣.

[52] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٧.

[53] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٨.

[54] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٩، ٢٠.

[55] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٠٢.

[56] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٠٢.

[57] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٠٥.

[58] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٠١، ١٠٢.

[59] المرجع نفسه، ج: ٢، ص: ٤٠٧.

[60] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ١٩٦.

[61] المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٢٩٥، ٢٩٦.

تبصرۂ کتب

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

اقبال،درمیانی دور، ۱۹۱۴ء سے ۱۹۲۲ء تک ،مصنف:خرم علی شفیق
ناشر :اقبال اکادمی پاکستان،لاہور:۲۰۱۳ء،صفحات: ۹۴۴،قیمت:ایک ہزار روپے

خرم علی شفیق صاحب ایک نام وَر اقبال شناس ہیں جنھوں نے گذشتہ چند برسوں میں اقبالیات پر اردواور انگریزی دونوں زبانوں میں اقبالیات کی مختلف النوع (سوانح-تنقید-بچوں کے لیے) کتابیں شائع کی ہیں۔

اقبالیات پر ان کی سب سے پہلی کتاب "دما دم رواں ہے یم زندگی" (۲۰۰۳ء) علامہ اقبال کے ۱۹۰۴ء تک کے حالاتِ زندگی پر مشتمل ہے۔دوسرے اڈیشن میں اس کا نام اس طرح بدل دیا گیا: "اقبال ابتدائی دور ۱۹۰۴ء تک"۔ کتاب کا دوسرا حصہ "اقبال، تشکیلی دور،۱۹۰۵ء سے ۱۹۱۴ء تک"۔کے نام سے ۲۰۰۹ء میں چھپا۔اور اب پیش نظر تیسرا حصہ "اقبال،درمیانی دور،۱۹۱۵ء سے ۱۹۲۲ء تک" ۲۰۱۳ء میں سامنے آیا ہے۔

خرم صاحب بہت قابل اور ذہین شخص ہیں ۔جدت،انفرادیت اور نبوغت پر یقین رکھتے ہیں۔اقبال کے کے سوانح پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ "زندہ رود" کے بعد اب اقبال کے سوانح کے ضمن میں کسی نئی بات کا اضافہ کرنا مشکل ہو گا لیکن زیر نظر کتاب سے نہ صرف سوانح اقبال بلکہ اقبالیات کے وسیع تر دائرے میں بھی کچھ نئی معلومات سامنے آتی ہیں۔

براہ راست اقبال کی زندگی سے متعلق،کوائف اور واقعات کے علاوہ خرم صاحب نے قارئین کو کئی طرح کی معلومات مہیا کی ہیں، مثلاً وہ بتاتے ہیں کہ جرمن ڈراما نگار لیسنگ (Lessing) کا ڈراما "عقل مند ناتھن" کیا ہے؟ پھر وہ آغا حشر کاشمیری کے ڈرامے "یہودی لڑکی" سے ساڑھے چار صفحے کا اقتباس نقل کرتے ہیں۔

ایک جگہ اقبال گھرانے کا بہت عمدہ نقشہ کھینچتے ہیں۔ لگتا ہے جیسے ایک فلم چل رہی ہے، انار کلی والے گھر کی تین منزلہ فلیٹ کے تمام کمروں کا اندرونی منظر دکھایا ہے۔ کون کیا کر رہا ہے، بیٹھا ہے یا لیٹا ہے، اقبال کو مستورات کے ساتھ لڈو کھیلتے یا چھت پر کبوتر اڑاتے دکھایا گیا ہے۔ مگر اس کے فوراً بعد اقبال یورپ پہنچ جاتے ہیں، معاً بعد سوات کے بزرگ اخوند کا ذکر ہے اور پھر ''اسرار خودی'' کے چند اشعار کی آمد، یعنی ایک موضوع پر لکھتے لکھتے وہ (ایک نمبر شمار دے کر) بالکل ہی مختلف موضوع پر چلے (Shift ہو) جاتے ہیں یا چھلانگ لگاتے ہیں۔ ایک عام قاری اپنے اندر ایسی صلاحیت نہیں پاتا کہ وہ اس برق رفتار ادل بدل کا ساتھ دے سکے۔ قاری اٹک اٹک کر، رک رک کر اور سوچ سوچ کر ان شمار نمبروں کے درمیان ربط تلاش کرتا ہے، کبھی کامیاب ہو جاتا ہے اور کبھی ناکام۔

حیات اقبال کے نو سالوں پر محیط ان کی سوانح عمری کا یہ حصہ ۵۶ کم ایک ہزار صفحات پر مشتمل ہے۔ اس طوالت کا ایک سبب تو یہ ہے کہ خرم صاحب نے سوانح عمری میں کلامِ نظم و نثر کو فراخ دلی سے نقل کیا ہے، جیسے نظم: ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' (ص ۱۴۲-۱۵۰) یا نظم ''خضرِ راہ'' ص (۷۱۸-۷۲۶) یا ضمیموں میں نکلسن کے نام اقبال کا طویل انگریزی خط (ساڑھے چھے صفحات) یا اڈیٹر ''زمیندار'' کے نام ایک طویل خط (چھے صفحات) یا اقبال پر وحید احمد مسعود بدایونی کا مضمون (پانچ صفحات)۔ یہ سب چیزیں متداول اور دستیاب و موجود کتابوں سے نقل کی گئی ہیں۔ جن کی، ایک عام قاری کے نقطۂ نظر سے، بظاہر ضرورت نہ تھی۔ ممکن ہے خرم علی شفیق صاحب کوئی جواز مہیا کر سکیں۔

کتاب ۹/ ابواب پر مشتمل ہے۔ خرم صاحب کی جدت پسند طبیعت نے ابواب کے جو عنوانات قائم کیے ہیں، ان میں بھی بڑی ندرت ہے: خودی کا نشیمن، ماں کا مزار، نظام الدین اولیا کی بستی، ملت کا دربار، تقدیر کی محفل، گوئٹے کی درس گاہ، آبِ حیات کا چشمہ، سمرنا، خواجہ حافظ کا مے خانہ۔

ہر باب بیسیوں اور بعض سیکڑوں ٹکڑوں (نمبر شماروں) میں منقسم ہے اور ہر ٹکڑا بالعموم ایک دوسرے سے مختلف موضوع رکھتا ہے۔ ایسا شاندار تنوع اور رنگا رنگی کتابوں میں کم ہی نظر آئے گی (البتہ یورپ سے درآمدہ بعض پودوں کے پتوں اور پھولوں اور ان کی پتیوں کے رنگوں میں اختلاف و تضاد سے قدرت کی بے مثل صناعی پر ایمان ضرور پختہ ہوتا ہے۔) ہر باب کے متن پر حواشی بھی کثیر تعداد میں لکھے گئے ہیں۔ کچھ ''حواشی'' تو دراصل ''حوالے'' ہیں، کچھ توضیحات (annotations) ہیں اور کہیں کہیں خرم صاحب نے اقبال کے لمبے لمبے اقتباسات نقل کر دیے ہیں۔ کہیں اشعار اور منظومات ہیں۔ خطوط بھی ہیں۔ متن صفحہ نمبر ۹ سے ۸۰۷ تک ہے تو حواشی ۸۵۲ سے ۹۳۸ تک۔ حواشی میں کہیں کہیں

ثانوی حوالے بھی ملتے ہیں۔ (باب ایک، حاشیہ ۹ اور ۱۰) اور کہیں حوالہ درج نہیں ہے (باب ۳ حوالہ ۱۲) وغیرہ۔

کچھ شبہہ نہیں کہ خرم صاحب نے بے حد وسیع مآخذ سے استفادہ کیا ہے۔ ان کی تحقیق و تدقیق، باریک بینی، مختلف روایات میں تطبیق اور متضاد روایات میں سے صحیح یا نسبتاً قرین قیاس روایت کی تلاش قابلِ داد ہے۔ ایک طرح سے یہ حوالے کی کتاب (Referance Book) ہے اور تحقیق مزید کے لیے کچھ راستوں کی نشاندہی بھی کرتی ہے مگر عام قاری کے لیے اسے پڑھنا قدرے صبر آزما ہے۔ طویل مضامین اور کتابوں کے مطالعے کا ماحول کم ہو رہا ہے اور صبر و استقامت سے طویل تحریریں پڑھنے والے کم رہ گئے ہیں۔ یہ کتاب اقبال کی مقبول اور اہم کتابوں میں شمار ہو گی مگر مجھے ابھی تک اقبالیات کا شائق کوئی ایسا دوست نہیں مل سکا، جس نے پوری کتاب پڑھ لی ہو۔

☆☆☆

حیاتِ اقبال، عہد بہ عہد، مصنف: ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین،

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان، لاہور: ۲۰۱۵ء، صفحات: جلد اوّل: ۴۸۰۔ جلد دوم: ۴۶۹، قیمت: اول، ۵۵۰ روپے، دوم، ۵۵۰ روپے

ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین معروف محقق اور ماہر اقبالیات ہیں۔ اس سے پہلے وہ دو اقبالیاتی کتابیں (مولوی سید میر حسن۔ اقبال کی ابتدائی زندگی) شائع کر چکے ہیں۔ زیرِ نظر کتاب دو جلدوں میں ہے اور اس میں ۱۸۹۵ء سے ۱۹۳۸ء تک اقبال کی زندگی میں پیش آنے والے واقعات و حادثات اور اقبال کی ہمہ نوع سرگرمیوں کا سال بہ سال کی ترتیب سے ذکر کیا گیا ہے۔

ہر باب ایک ایک سال پر مشتمل ہے۔ سنین کے ہندسوں کو ابواب کے عنوانات بنایا گیا ہے اور سنہ کے ساتھ کوئی نہ کوئی عنوان بھی قائم کیا ہے، مثلاً ۱۸۹۶ء: کالج کے شب و روز، ۱۹۰۰ء: نالۂ یتیم شب کی تخلیق، ۱۹۱۰ء: حیدر آباد دکن کا دورہ۔ بعض عنوانات غلط فہمی پیدا کرتے ہیں جیسے ۱۹۲۰ء: "بارگاہِ رسولؐ میں حاضری"۔ عنوان سے لگتا ہے کہ اس باب میں اقبال کی زیارتِ مدینہ کا ذکر ہو گا مگر اقبال تو کبھی مدینہ نہیں گئے تھے۔ پڑھنے سے پتا چلا اس میں کسی شخص کے خواب کا ذکر ہے جس میں اس نے خواب میں اقبال کو دیکھا کہ وہ نبی کریمؐ کے دائیں جانب کھڑے نماز پڑھ رہے ہیں۔

دوسری جلد کا زیادہ تر حصہ ۳۵۳ شخصیات اور ۲۶ سیاسی اور مذہبی تنظیموں ۱۳ علمی اور ادبی تنظیموں اور ۳۹ علمی اداروں اور ۸۳ اخبارات اور رسائل کے مختصر تعارف پر مشتمل ہے۔ دوسری جلد

کے آخر میں چند دستاویزات کے عکس بھی شامل ہیں۔ مصنف نے دیباچے میں "زندہ رود"(جاوید اقبال) کو "قابلِ قدر" اور "مفکرِ پاکستان"(محمد حنیف شاہد) کو "اچھی کاوش" تسلیم کیا ہے مگر ساتھ ہی یہ کہا ہے کہ ان میں تشنگی ہے۔ ہمارے خیال میں کم کتابیں ایسی ہوں گی بہ شمول زیرِ نظر کتاب جنھیں پڑھ کر قاری کہہ سکے کہ "تشنگی باقی رہی" خود مصنف کی زیرِ نظر کتاب میں بھی کچھ کمیاں موجود ہیں۔ڈاکٹر سلطان محمود حسین کا یہ دعویٰ بھی محلِ نظر ہے کہ اس کتاب میں "ہر وہ بات بیان کی گئی ہے جو دوسری سوانحی کتب میں نہیں ملتی"۔ سلطان محمود سوال کرتے ہیں کہ بی اے اور ایم اے میں اقبال کے زیرِ مطالعہ کون کون سے مضامین رہے؟ یہ بات بھی ٹھیک نہیں کیونکہ "روز گار فقیر" اور دیگر سوانحی کتابوں میں اقبال کے ایف اے اور بی اے اور ایم اے کے مضامین کا ذکر ملتا ہے۔ گویا کچھ باتیں دوسری کتابوں میں ملتی ہیں مگر اس کتاب میں نہیں ہیں (گویا سلطان محمود صاحب کے دعویٰ کا الٹ ہو گیا۔)

بلاشبہ مصنف نے اقبال کے سوانح پر لوازمہ جمع کرنے میں بہت محنت کی ہے اور ثانوی مآخذ کے ساتھ بنیادی مآخذ بھی استعمال کیے ہیں۔ اگر کوئی علامہ اقبال کی ایک نئی سوانح عمری لکھنا چاہے تو یہ لوازمہ اس کے لیے معاون ہو گا۔

دوسری جلد کا بڑا حصہ رجالِ اقبال (۱۳۵۲شخاص) پر مشتمل ہے۔ مصنف لکھتے ہیں: "راقم نے ان تمام معروف شخصیات کے مختصر حالات مرتب کرنے کی سعی کی ہے جن سے اقبال کے تعلقات اور روابط رہے"۔ڈاکٹر سلطان محمود صاحب نے کانٹ اور ہیرٹ (جرمن فلسفی) اتاترک، آئن سٹائن، مسولینی ،لالہ لاجپت رائے، شیخ محمد عبدہٗ اور مرزا ہادی رسوا کو بھی اسی زمرے میں شامل کیا ہے جن کے ساتھ" اقبال کے تعلقات اور روابط رہے۔"

جرمن فلسفی کانٹ اقبال کی پیدائش سے ۷۳ سال پہلے فوت ہو چکا تھا۔ اتاترک سے اقبال، کبھی ملے نہیں نہ خط کتابت ہوئی۔ آئن سٹائن اگرچہ اقبال کا معاصر تھا، لیکن روابط کی کوئی شہادت موجود نہیں۔ اس فہرست میں اقبال کے بڑے بیٹے آفتاب اقبال موجود ہیں مگر دوسرے بیٹے جاوید اقبال کا نام موجود نہیں ہے۔ اسی طرح نہیں کہا جاسکتا کہ شیخ محمد عبدہٗ ،مرزا سوا محمد ہادی، لالہ لاجپت رائے، مسولینی، جرمن فلسفی ہیرٹ سے اقبال کے روابط کیا رہے؟ شخصیات کے حالات مختصر اور سرسری ہیں اور مختلف کتابوں اور رسالوں سے جوں کے توں نقل کیے گئے ہیں۔ اس اعتبار سے دوسری جلد کا یہ حصہ (صفحہ ۱۸۱تا۳۳۷)زیادہ کار آمد نہیں ہے۔ اخبارات ورسائل کا تعارف بھی بہت سرسری ہے اور مختلف کتابوں سے منقول ہے۔ ہمارے خیال میں کتاب کا سب سے قیمتی حصہ دستاویزات والا ہے جس

میں اقبال کے زیرِ مطالعہ بعض کتابوں کے عکس شامل کیے گئے ہیں۔ بہ حیثیتِ مجموعی سلطان محمود حسین صاحب کی یہ کاوش قابلِ قدر ہے اور اقبالیات کے ذخیرے میں ایک اچھا اضافہ ہے۔

☆☆☆

اقبال دیدۂ بینائے قوم مصنف:ڈاکٹر تحسین فراقی

ناشر: یورپ اکادمی، اسلام آباد: ۲۰۱۵ء، صفحات: ۲۰۶، قیمت: ۳۵۰ روپے

یہ ڈاکٹر تحسین فراقی کی تنقیداتِ اقبال کا تیسرا مجموعہ ہے۔ بارہ مضامین پر مشتمل ان مباحث میں خاصا تنوع ہے۔ بیشتر یہ ایسے عنوانات ہیں، جن کی طرف ہمارے اقبال شناس کم ہی متوجہ ہوتے ہیں، مثلاً: اقبال کا تصورِ تہذیب۔ اقبال اور ہیگل۔ چند معروضات۔ اسلامی ادب کی ترویج میں اقبال کا کردار۔ عالمگیریت کی صورت حال اور فکرِ اقبال، البتہ دو تین موضوعات ایسے ہیں جن پر بہت سے لوگوں نے قلم اٹھایا ہے، مثلاً: اقبال اور اتحادِ عالمِ اسلامی یا اقبال پر رومی کے اثرات یا نیا نظامِ عالم اور فکرِ اقبال۔

''اقبال کا تصورِ تہذیب''میں فراقی صاحب بتاتے ہیں کہ اقبال نے نہ صرف اپنے تصوراتِ تہذیب و ثقافت کی وضاحت کی ہے بلکہ مغربی تہذیب کے مثبت پہلوؤں کے دوش بدوش اس کی ہلاکت خیزیوں کو بھی اجاگر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اقبال نے متعدد مقامات پر مسلم تہذیب کو ایک برگزیدہ، برتر اور تاریخ ساز تہذیب کے طور پر پیش کیا ہے۔ بجا طور پر ان کا خیال ہے کہ مغرب کی لادین تہذیب کے پاس بدقسمتی سے قوت ہے مگر وژن (vision) نہیں ہے۔

''اقبال اور ہیگل'' کے موضوع پر ان کی تحقیق یہ ہے کہ ہیگل کے مطالعے کا آغاز تو اقبال نے ابتدائی زمانے سے ہی کر دیا تھا۔ ابتدا میں وہ ہیگل کے طلسم کے بڑی شدت سے اسیر رہے مگر جوں جوں ان کی فکر ارتقا کے مراحل طے کرتی گئی۔ وہ متعدد دیگر فلسفیوں کے ساتھ ساتھ ہیگلی فکر سے بھی دور ہوتے گئے۔ فراقی صاحب نے یہاں اقبال اور ہیگل کی مماثلت کے بعض پہلوؤں کا بھی ذکر کیا ہے۔ آخر میں وہ کہتے ہیں کہ دونوں اپنے اپنے دائرے میں اہم ہیں مگر اقبال کا تصورِ حیات و کائنات ہیگل کی نسبت زیادہ زندگی افزا، حیات افروز اور ابدی قدر و قیمت کا حامل ہے۔

''ایران میں اقبال شناسی کے دس سال'' اقبالیات، ایرانی کتابوں اور اقبال شناسوں کی کارکردگی کا مختصر مگر جامع جائزہ ہے۔ انھوں نے محمد بقائی ماکان اور ڈاکٹر شہین دخت مقدم صفیاری کے تراجم کی خامیوں کی نشان دہی کی ہے۔ البتہ ان کے مطابق عین ظہیری کا ترجمہ، اسی طرح ڈاکٹر محمد یونس جعفری اور فرہاد پالیز دار کے تراجم بہت عمدہ ہیں۔ اس جائزے کے آخر میں فراقی صاحب لکھتے ہیں: ''اقبال کے

باب میں ایران میں مسلسل کام ہو رہا ہے۔ ان کی تجویز ہے کہ تہران جیسے شہر علم میں ایک وسیع و عریض اقبال مرکز قائم کیا جائے جس کے ساتھ ایک عمدہ لائبریری اپنی تمام تر سہولتوں کے ساتھ موجود ہو۔"

ڈاکٹر این اے کے خلیل نے "بانگِ درا" کا منظوم ترجمہ کیا تھا اور "کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال" کے نام سے ڈاکٹر صابر کلوروی مرحوم نے علامہ اقبال کا متروک کلام یکجا کیا تھا۔ یہ دونوں کام قابل قدر ہیں (لیکن کسی قابلِ قدر کام کا بھی جب تک جائزہ نہ لیا جائے، اور اس کا کھوٹا کھرا نہ پرکھا جائے، آنے والے قابلِ قدر کاموں کا معیار بہتر نہیں ہو سکتا۔) ڈاکٹر تحسین فراقی، خلیل صاحب کی انگریزی زبان پر دسترس اور ترجمہ نگاری میں قدرت رکھنے کا اعتراف کرتے ہیں مگر ساتھ ہی انھوں نے ترجمے میں مترجم کی افسوس ناک اور بکثرت غلطیوں کی نشان دہی بھی کی ہے۔ اسی طرح انھوں نے صابر کلوروی کی محنت و کاوش کو سراہا ہے مگر یہ نشان دہی بھی کر دی ہے کہ اس کلیات میں دو ایسی تخلیقات بھی شامل ہو گئی ہیں جن کا انتساب اقبال سے قطعی غلط ہے۔ پھر یہ کہ کلوروی صاحب نے متداول کلام کے بعض ایسے اشعار بھی متروک کلام میں شامل کر لیے ہیں۔

کتاب بہت خوبصورت چھپی ہے۔ پروف کی غلطیاں نہ ہونے کے برابر ہیں۔ البتہ اردو اور انگریزی کتابوں کے ناموں کو ترچھے حروف (italics) میں نہیں لکھا گیا۔ جو املا کے معروف و مسلمہ اصول کی خلاف ورزی ہے۔

☆☆☆

پیام مشرق کی اردو شروح و تراجم کا تحقیقی جائزہ، مصنف: **محمود علی انجم**
ناشر: الفیصل، لاہور، ۲۰۱۵ء، صفحات: ۶۴۴، قیمت: ۶۰۰ روپے

اپنے زیر نظر ایم فل اقبالیات کے تحقیقی مقالے کے بارے میں مقالہ نگار محمود علی انجم "بڑے وثوق کے ساتھ" کہتے ہیں کہ مقالے کا عنوان "اچھوتا اور منفرد" ہے۔ ہمارے خیال میں عنوان میں انفرادیت ہے، نہ کسی طرح کا اچھوتا پن، البتہ مقالہ اس اعتبار سے ضرور منفرد ہے کہ بہت کم مقالہ نگار ہی اتنی محنت اور جاں کاہی سے کام لیتے ہیں۔ (بالفرض اگر عنوان "اچھوتا اور منفرد" ہو مگر مقالے میں لکھنے والے نے فقط گھاس کاٹی ہو تو عنوان کے اچھوتے اور منفرد ہونے کا فائدہ؟)

یہ صحیح ہے کہ موضوع (یا عنوان) خاصا جامع ہے بلکہ ضرورت سے زیادہ جامع ہے۔ "پیام مشرق" کی اردو شرحوں اور ترجموں پر ۲۷ کتابیں ملتی ہیں۔ ایک ہی مقالے میں ان تمام ۲۷ کتابوں کا تحقیقی

جائزہ ایک خاصا دشوار کام تھا۔ اگر علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی کا شعبہء اقبالیات (جس کی ہدایت اور اہتمام سے یہ مقالہ لکھا گیا۔) ان ۲۷ کتابوں کو تین حصوں میں (منثور تراجم: دس کتابیں۔ منظوم تراجم: تیرہ کتابیں۔ شروح: چار کتابیں) تقسیم کر کے تین الگ الگ مقالے لکھوا لیتا تو امکان ہے کہ مقالے بہتر اور معیاری ہوتے۔ معیار، زیر نظر مقالے کا بھی اچھا ہے مگر عنوان بے حد جامع اور ہمہ گیر نوعیت کا ہے۔ محمود علی انجم نے مقالے کو معیاری بنانے کی اپنی سی کوشش کی ہے اور وہ اس میں خاصی حد تک کامیاب بھی رہے ہیں۔ اگر وہ چاہتے تو موضوع کو سمیٹ سکتے تھے مگر ایسا نہ ہو سکا۔ کیوں کہ ان کا اپنا مزاج بھی جامعیت اور طوالت پسند واقع ہوا ہے۔ چنانچہ جہاں اختصار سے کام لیا جا سکتا تھا، وہاں بھی انھوں نے تفصیلاً بات کی ہے۔ کئی حصے ضرورت سے زائد ہیں، مثلاً: علامہ اقبال کے حالات و تصانیف کا اجمالی جائزہ (ص ۳۱،۸۹) اسی طرح ''پیام مشرق'' کے بارے میں اہل علم کی آرا، اسی طرح ''پیام مشرق'' کے شارحین اور مترجمین کا اجمالی تعارف (اگر دینا ضروری ہی تھا تو پھر دو، تین، تین صفحات کے تعارف، مثلاً: انجم: تین صفحے۔ خالد حمید رشید: پانچ صفحے۔ الف د نسیم اور میاں عبد الرشید: دو، دو صفحے کے بجائے ان سب کے لیے نصف صفحے کا ایک ایک پیراگراف کافی تھا۔

مختلف شروح کے جائزے میں عدم توازن کا احساس ہوتا ہے، مثلاً: یوسف سلیم چشتی کی ''شرح پیام مشرق کا فکری و فنی جائزہ'' ۲۷ صفحوں پر پھیلا ہوا ہے اور خواجہ حمید یزدانی کی شرح کا جائزہ ۲۲ صفحات پر۔ بلاشبہ انجم صاحب نے شارحین کے حالاتِ زندگی کاوش اور محنت سے جمع کیے مگر یہاں اس قدر تفصیل کی ضرورت نہ تھی۔ ویسے اُن کی محنت اور باریک بینی کا اندازہ ایک ہی شعر کی تشریحات اور ایک ہی شعر کے ترجموں کے باہمی تقابلی موازنے سے بھی ہوتا ہے، مثلاً: حمید اللہ شاہ ہاشمی کی ''شروح و ترجمہ پیام مشرق'' (مشمولہ '': شرح کلیات اقبال فارسی'') سے مثالیں لے کر انجم صاحب نے بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ حمید اللہ شاہ نے الفاظ کے معانی، اشعار کے ترجمے اور مفہوم کی وضاحت کے لیے تشریحات سابقہ شارحین (چشتی، احمد جاوید اور الف د نسیم سے لفظ بہ لفظ یا جملوں میں معمولی ردوبدل کے ساتھ) لے کر سرقے کا ارتکاب کیا ہے۔ پھر محمود علی انجم بجا طور پر لکھتے ہیں کہ اس سے حمید اللہ شاہ کی دیگر علمی و ادبی تخلیقات کی حیثیت بھی مشکوک ہو گئی ہے اور ان پر تحقیق کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ (۲۰۱)

انجم صاحب نے صوفی غلام مصطفی تبسم کی کتاب ''صد شعر اقبال فارسی'' میں شامل متن اشعار کی فہرست اغلاط مرتب کی، پھر صوفی صاحب کے ترجموں اور تشریحات کا بھی جائزہ لیا۔ کئی جگہ ان کی

اصلاح بھی کی، اور کتابت کی غلطیوں کو بھی واضح کیا ہے۔ کہیں ختمہ رہ گیا ہے تو اس پر بھی گرفت کی ہے۔ یہاں وہ صوفی صاحب کے ترجمے کا موازنہ دیگر مترجمین سے کرتے ہیں۔ جس مترجم کے ہاں بہتر الفاظ میں ترجمہ دیا گیا ہے، اس کی نشان دہی بھی کر دیتے ہیں۔ ایک جگہ انھوں نے خواجہ حمید یزدانی پر بھی سرقے کی شق لاگو کی ہے۔(ص۲۳۱) میاں عبدالرشید کے ترجمے کی تعریف کی ہے مگر ساتھ ہی یہ اعتراض بھی کر دیا کہ اس میں حواشی و تعلیقات نہیں دیے گئے۔(ص۲۷۱) ہمارے خیال میں میاں صاحب سے مترجم کا یہ مطالبہ نامناسب ہے کیوں کہ وہ تو فقط مترجم ہیں، ترجمے کے ساتھ توضیحی عبارت اور حواشی و تعلیقات دینے کے وہ مکلف نہیں۔ اگر میاں عبدالرشید توضیح و تشریح بھی لکھتے تو وہ ''شرح'' بن جاتی۔

مقالہ نگار کے ''ماحصل و نتائج'' کے مطابق یوسف سلیم چشتی کی شرح افراط و تفریط کے باوجود دوسروں سے بہتر ہے مگر وہ کہتے ہیں کے اس پر بھی نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ یزدانی کی شرح جامع نہیں ہے۔ حمید اللہ ہاشمی نے سرقہ کیا ہے۔ صوفی تبسم نے بہت اچھی شرح کی ہے۔ شارحین کی درجہ بندی میں وہ صوفی تبسم کو اول، چشتی کو دوم اور یزدانی کو سوم قرار دیتے ہیں۔ منثور تراجم کے تفصیلی، تقابلی اور مجموعی جائزے میں الف د نسیم اول، احمد جاوید دوم اور محمد رمضان گوہر سوم قرار پاتے ہیں۔ خواجہ محمد زکریا کے چار منتخب نظموں کے ترجمے کی بھی وہ تعریف کرتے ہیں۔ منظوم ترجموں میں انھوں نے عبدالرحمٰن طارق، ابراہیم خیال فتح پوری،، محمد سرور رجا، حضور احمد سلیم اور فیض احمد فیض کے ترجموں کی تعریف کی ہے۔ دیگر حضرات کے تراجم ان کے نزدیک کافی کمزور ہیں۔

ایم فل سطح کا یہ مقالہ نہایت محنت اور کوشش سے لکھا گیا ہے۔ اتنی باریک بینی اور دقت نظر سے کم ہی طالب علم کام لیتے ہیں۔ اس مقالے پر پی ایچ ڈی کی ڈگری دے دینا بھی روا تھا۔

اقبالیاتی ادب

شہزاد رشید، سمیع الرحمٰن

پروفیسر ڈاکٹر شاہد اقبال کامران، ”اقبال اور عصر حاضر کا نظریاتی محاربہ: توضیح و تعبیر“، دریافت، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگو یجز، اسلام آباد، جنوری ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۵، ص ۱۲۵-۱۳۳۔

ڈاکٹر ظفر حسین ظفر، ”بال جبریل کی پہلی پانچ غزلوں کی تدوین نو“، دریافت، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگو یجز، اسلام آباد، جنوری ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۵، ص ۱۳۴-۱۵۱۔

ڈاکٹر نذر عابد / ڈاکٹر الطاف احمد، ”اقبال کی منظر نگاری“، دریافت، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگو یجز، اسلام آباد، جنوری ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۵، ص ۱۵۲-۱۶۱۔

ڈاکٹر ضیاء الرحمٰن بلوچ، ”میر گل خان نصیر اور فیض احمد فیض: اشتراک فکر و نظر“، دریافت، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگو یجز، اسلام آباد، جنوری ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۵، ص ۱۶۲-۱۶۷۔

ڈاکٹر غلام یٰسین / ڈاکٹر راشدہ قاضی، ”خواجگانِ تونسہ شریف اوراقبال - ایک تحقیقی مطالعہ“، دریافت، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگو یجز، اسلام آباد، جنوری ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۵، ص ۱۶۸-۱۷۵۔

غازی محمد نعیم، ”غالب اور اقبال پر بیدل کے اثر کا تقابل“، دریافت، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگو یجز، اسلام آباد، جنوری ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۵، ص ۲۲۳-۲۴۱۔

رشید محمود، راجا، ”پیغامِ اقبال کا محور“، نور الحبیب، جنوری ۲۰۱۶ء، ص ۴۹-۶۲۔

عطاءالحق قاسمی، ”ایک بار پھر اقبال“، طلوعِ اسلام، جنوری ۲۰۱۶ء، ص ۴۷-۴۹۔

محمد اقبال، علامہ، ”فرمودات اقبال“ [شارح: ڈاکٹر الف دال نسیم]، نظریہ پاکستان، جنوری ۲۰۱۶ء، ص ۵

محمد انصار اللہ قاسمی، ”ضربِ اقبال اور قادیانی دجال“، صدائے ختم نبوت، جنوری ۲۰۱۶ء، ص ۹-۱۱

محمد سہیل باوا: ”علامہ اقبال، اکابر علمائے حق اور قادیانیت“، نقیب ختم نبوت، جنوری ۲۰۱۶ء، ص ۵۱–۵۴

یوسف سلیم چشتی، ”فکر اقبال“، چشم بیدار، جنوری ۲۰۱۶ء، ص ۴۱–۴۵

جواد ہمدانی، ”حرکت و ابعاد آن در اندیشہ ی اقبال“، دانش، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، سرما ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۲۳، ص ۱۴۵–۱۵۸۔

محمد ساجد، ”اقبال بحضور حضرت ملت“، ماہنامہ ادب لطیف، اردو بازار، لاہور، جنوری– فروری ۲۰۱۶ء، شمارہ ۲،۱، جلد ۸۱، ص ۶۴–۷۳۔

بشیر احمد ڈار، ”اقبال اور سیکولرزم“، ماہنامہ دعوۃ، دعوۃ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، جنوری- فروری ۲۰۱۶ء، شمارہ ۸،۹، جلد ۲۲، ص ۶۴–۷۳۔

سید مقصود احمد، ”خودی کیا ہے؟ اقبال کی نظر میں“، سہ ماہی پیغام آشنا، سفارت اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد، جنوری-مارچ ۲۰۱۶ء، شمارہ ۶۴، جلد ۱۷، ص ۴۵–۵۲۔

عبدالقدیر، ”اقبال اور رسل ...... فکری جائزہ“، ششماہی الحمد، الحمد اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد، جنوری–جون ۲۰۱۶ء، شمارہ ۵، ص ۳۳۵–۳۴۸۔

ڈاکٹر اسماعیل گوہر، ”اقبال کی افغان شناسی“، ششماہی معیار، شعبہ اردو، کلیہ زبان و ادب، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، جنوری–جون ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۵، ص ۲۹–۴۴۔

ڈاکٹر طاہر حمید تنولی، ”اقبال اور قادیانیت“، ماہنامہ قومی ڈائجسٹ، لاہور، فروری ۲۰۱۶ء، ص ۸۹–۹۱۔

ڈاکٹر خورشید رضوی، ”اقبال کی شخصیت......نئے زاویے“، ماہنامہ قومی ڈائجسٹ، لاہور، فروری ۲۰۱۶ء، ص ۱۲۰–۱۲۸۔

ڈاکٹر عبد السمیع، ”مسلمان کا مقام علامہ اقبال کی نظر میں“، اہل حدیث، فروری ۲۰۱۶ء، ص ۱۳۔

عطیہ اشرف، ڈاکٹر، ”آزادی نسواں پر اقبال کی تشویش“، ندائے خلافت، فروری ۲۰۱۶ء، ص ۱۰–۱۱

محمد اقبال، علامہ، ”فرمودات اقبال“ [شارح: ڈاکٹر الف دال نسیم]، نظریہ پاکستان، فروری ۲۰۱۶ء، ص ۵

یوسف سلیم چشتی، "فکر اقبال"،چشمِ بیدار، فروری ۲۰۱۶ء، ص۲۱–۲۵

لیفٹیننٹ کرنل غلام جیلانی خان، "اقبال بعد از وصال"، ماہنامہ قومی ڈائجسٹ،لاہور ، مارچ ۲۰۱۶ء، ص۱۴۵–۱۷۷۔

ادارہ، "اقبال : دیدۂ بینائے قوم"، ماہنامہ قومی ڈائجسٹ،لاہور ، مارچ ۲۰۱۶ء، ص ۱۹۸– ۱۹۹۔

الطاف احمد اعظمی، "اقبال کا تصورِ خودی"-۱، معارف، اعظم گڑھ، مارچ ۲۰۱۶ء، ص ۲۱۲–۲۲۰۔

محمد اقبال،علامہ، "فرمودات اقبال" [شارح: ڈاکٹر الف دال نسیم]، نظریہ پاکستان، مارچ ۲۰۱۶ء، ص۶

یوسف سلیم چشتی، "فکر اقبال"،چشمِ بیدار، مارچ ۲۰۱۶ء، ص۱۸–۲۳

ثاقب اکبر، "اقبال اور عشق رسول"،ماہنامہ پیام،اسلام آباد، اپریل ۲۰۱۶ء، شمارہ ۴، جلد ۱۹، ص ۳۴–۴۴۔

ڈاکٹر سید باچا آغا، "علم حقیقی و علم انسانی کے ضمن میں اپنی پہچان فکر اقبال کے تناظر میں"، ماہنامہ پیام،اسلام آباد، اپریل ۲۰۱۶ء، شمارہ ۴، جلد ۱۹، ص ۴۵–۵۵۔

ادارہ، "یومِ اقبال اور تحفظِ ناموسِ رسالت"، دخترانِ اسلام، اپریل ۲۰۱۶ء، ص ۵ – ۶۔

الطاف احمد اعظمی، "اقبال کا تصورِ خودی"-۱، معارف، اعظم گڑھ، اپریل ۲۰۱۶ء، ص۲۴۵–۲۶۰۔

اصغر بشیر، "اقبال و اتحاد امت مسلمہ (ارمغان حجازی)"، ماہنامہ پیام،اسلام آباد، اپریل ۲۰۱۶ء، شمارہ ۴، جلد ۱۹، ص۵۶–۵۷۔

شیخ اللہ دتا ایڈووکیٹ "علامہ محمد اقبال کا دوسرا خواب"، ماہنامہ طلوع اسلام، لاہور، اپریل ۲۰۱۶ء، شمارہ ۴، جلد ۶۹، ص ۲۰–۳۳۔

ایم اے صوفی، "علامہ محمد اقبال اور آزادی وطن"،نظریہ پاکستان، اپریل ۲۰۱۶ء، ص۳۱–۳۲۔

ایم ڈی تاثیر، "علامہ محمد اقبال ایک عالمگیر شاعر"، نظریہ پاکستان، اپریل۲۰۱۶ء، ص۲۳–۲۵۔

جاوید عباس جاوید، "علامہ محمد اقبال کی غزل میں اسلامی، تاریخی تلمیحات"، نظریہ پاکستان، اپریل۲۰۱۶ء، ص۲۶–۲۷۔

رضوان احمد مجاہد، "علامہ محمد اقبال کا زمانہ طالب علمی"، نظریہ پاکستان، اپریل۲۰۱۶ء، ص۲۸–۳۰۔

سردار محمد چودھری، "فطرت کا رازداں: علامہ محمد اقبال"، نظریہ پاکستان، اپریل۲۰۱۶ء، ص۱۰–۱۳۔

طالب بدایونی، "رحلت اقبال" [نظم]، نظریہ پاکستان، اپریل۲۰۱۶ء، ص۴۸۔

عبدالحکیم، خلیفہ، "علامہ محمد اقبال کے ساتھ گزرے یادگار لمحات"، نظریہ پاکستان، اپریل۲۰۱۶ء، ص۶–۹۔

عبدالمجید ساجد، "دردِ ملت کا درماں: علامہ محمد اقبال"، نظریہ پاکستان، اپریل۲۰۱۶ء، ص۴۱–۴۲

محمد اقبال، علامہ، "فرمودات اقبال" [شارح: ڈاکٹر الف دال نسیم]، نظریہ پاکستان، اپریل۲۰۱۶ء، ص۵

محمد بشیر گورایا، "علامہ محمد اقبال اور اسلامی ثقافت کی روح"، نظریہ پاکستان، اپریل۲۰۱۶ء، ص۳۹–۴۰

محمد علی جناح، "علامہ محمد اقبال عظیم ترین شاعر، فلسفی اور صاحب بصیرت انسان تھے"، نظریہ پاکستان، اپریل۲۰۱۶ء، ص۳

محمد صاعد، سردار، "علامہ اقبال اور حضور رسالت مآب کا عشق"، ندائے ملت، اپریل۲۰۱۶ء، ص۵۱۔

محمد عارف اقبال، "علامہ اقبال اور میر حجاز از ہاشمی"، اُردو بُک ریویو، اپریل۲۰۱۶ء، ص۵۷۔

ڈاکٹر عبدالمغنی، "بیدل اور اقبال ایک سرسری مطالعہ"، ماہنامہ مرآۃ العارفین انٹرنیشنل، لاہور، اپریل۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۲، جلد ۱۶، ص۲۸-۳۴۔

پروفیسر فتح محمد ملک، "علامہ اقبال اور اسلام کا سیاسی نظام"، ماہنامہ مرآۃ العارفین انٹرنیشنل، لاہور، اپریل ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۲، جلد ۱۶، ص ۳۵-۳۷۔

محمد لطیف، پروفیسر، "اقبال، ہمارا قومی شاعر"، ایشیا، اپریل ۲۰۱۶ء، ص ۲۱-۲۷۔

نثار علی ترمذی، "علامہ اقبال، وحدت کا حدی خوان"، افکار العارف، اپریل ۲۰۱۶ء، ص ۳۵-۳۶۔

یوسف سلیم چشتی، "فکر اقبال"، چشم بیدار، اپریل ۲۰۱۶ء/۳۱-۳۶

ناہید قمر، "تہذیبی آویزش اور اقبال"، سہ ماہی اورینٹل کالج میگزین، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج، لاہور، اپریل-جون ۲۰۱۶ء، شمارہ ۲، جلد ۹۱ ص ۵۷-۷۴۔

منور ہاشمی، "اقبال کا فلسفۂ خودی اور ڈاکٹر شریعتی کی توضیحات"، سہ ماہی پیغام آشنا، سفارت اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد، اپریل-جون ۲۰۱۶ء، شمارہ ۶۵، جلد ۱۷، ص ۲۲-۲۷۔

محمد وسیم انجم / علی کمیل قزلباش، "علامہ اقبال کے اردو خطوط کے مجموعے"، سہ ماہی پیغام آشنا، سفارت اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد، اپریل-جون ۲۰۱۶ء، شمارہ ۶۵، جلد ۱۷، ص ۳۸-۵۹۔

محمد عارف اقبال، "علامہ اقبال اور میر حجاز"، سہ ماہی اردو بک ریویو، ۳/۱۷۳۹، (ذیلی منزل)، نیو کوہ نور ہوٹل، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی۔ ۲، انڈیا، اپریل-جون ۲۰۱۶ء، شمارہ ۶، جلد ۲۲، ص ۵۷۔

ثاقب اکبر، "علامہ اقبال کے تصور اجتہاد کی اہمیت و معنویت"، ماہنامہ پیام، اسلام آباد، مئی ۲۰۱۶ء، شمارہ ۵، جلد ۱۹، ص ۴۱-۴۴۔

مفتی امجد عباس، "سیمینار علامہ اقبال کے تصور اجتہاد کی اہمیت و معنویت"، ماہنامہ پیام، لاہور، مئی ۲۰۱۶ء، شمارہ ۵، جلد ۱۹، ص ۴۵-۵۳۔

لیفٹیننٹ کرنل غلام جیلانی خان، "اقبال ٹیپو سلطان کے مزار پر"، ماہنامہ قومی ڈائجسٹ، لاہور، مئی ۲۰۱۶ء، ص ۴۵-۵۵۔

مجاہد ادیب شیخ، "علامہ اقبال اور علما"، حکایت، مئی ۲۰۱۶ء، ص ۲۰۳-۲۰۸۔

ادارہ، "علامہ محمد اقبال کی ۸۷ ویں برسی" [تقریب]، نظریہ پاکستان، مئی ۲۰۱۶ء، ص ۴۳۔

محمد اقبال،علامہ، ”فرمودات اقبال“ [شارح: ڈاکٹر الف دال نسیم]، نظریہ پاکستان، مئی۲۰۱۶ء، ص۵۔
یوسف سلیم چشتی:”فکر اقبال“، چشمِ بیدار، مئی۲۰۱۶ء،ص۳۶–۴۱۔
اسرار بخاری، ”علامہ اقبال کے شعر حق گوئی و بے باکی کا حقیقی پس منظر“، ندائے ملت، مئی۲۰۱۶ء، ص۵۴ – ۵۵۔
کمیل قزلباش، ”همانندی هاي اقبال لاهوری و امیر علی شیر نوایي“، دانش، مرکز تحقیقات فارسی ایران وپاکستان، اسلام آباد، گرما۲۰۱۶ء، شمارہ۱۲۵، ص۵۱–۶۸۔
سیرت سٹڈی سنٹر، (سیمینار رپورٹ) ”علامہ اقبال اور رسالت“، ۱۵ روزہ سٹی میگ، سیالکوٹ، ۱۶جون تا۳۰جون۲۰۱۶ء، شمارہ۲۱، جلد۱۰، ص۲۔
میاں ساجد علی، ”زندہ تھا جاوید“، ۱۵روزہ سٹی میگ، سیالکوٹ، ۱۶جون تا۳۰جون۲۰۱۶ء، شمارہ۲۱، جلد۱۰، ص۲۶–۲۷۔
آفاق سیالکوٹ، ”اقبال کا تصور اسلام“، ۱۵ روزہ سٹی میگ، سیالکوٹ، ۱۶جون تا ۳۰ جون۲۰۱۶ء، شمارہ۲۱، جلد۱۰، ص۳۴۔
مجلسِ قلندران اقبال، ”تقریب رونمائی (حیات جاوداں)“، ۱۵ روزہ سٹی میگ، سیالکوٹ، ۱۶جون تا۳۰جون۲۰۱۶ء، شمارہ۲۱، جلد۱۰، ص۳۶–۳۷۔
مسلم انسٹی ٹیوٹ، ”اقبال کا پیغام امن، محبت فاتح عالم“، ماہنامہ مرآۃ العارفین انٹرنیشنل، لاہور، جون۲۰۱۶ء، شمارہ۲، جلد۱۷، ص۸۔
محمد اعظم، رانا، ”اُخوت و وحدت: فکر اقبال کی روشنی میں“، المنبر، جون۲۰۱۶ء، ص۷۹–۸۰۔
محمد اعظم، رانا، ”رہبانیت اور تصوف: فکرِ اقبال کی روشنی میں“، المنبر، جون۲۰۱۶ء، ص۳۵–۳۷۔
محمد اقبال،علامہ، ”فرمودات اقبال“ [شارح: ڈاکٹر الف دال نسیم]، نظریہ پاکستان، جون۲۰۱۶ء، ص۵۔
یوسف سلیم چشتی، ”فکر اقبال، چشمِ بیدار، جون۲۰۱۶ء، ص۵۸–۶۳۔

ABSTRACTS OF THIS ISSUE

Equivocation and mysticism in the thought of Ainul Quzat Hamdani

Toshihiko Izutsu, Muhammad Umer Memon

Ainul Quzat Hamdani is a unique personality of Muslim history. He is a mystic with multi dimensional mystical experiences and a thinker having a philosophical thought and system. He struggled to resolve the communication issue of mystical experiences that has been discussed by many scholars in the history of Muslim thought. Ainul Quzat Hamdani describes that a mystic is helpless in narrating and communicating what he is experiencing. He says that spiritual and mystical experiences can open a door in our self through which we can find an access to the kingdome of suppra sensory world. Ainul Quzat Hamdani prescribes that the words of multi dimensional meaning with essence of equivocation can enable a mystic to narrate what he has observed. For example, he says, the words *qurb* (nearness) and *bu'd* (distance) have different meanings when these are used for physical objects and when these are used for Almighty Allah. Because, the distance and proximity in spatio-temporal world cannot be considered equal to the distance and proximity of Almighty Allah. This pattern of narration can enable us to bring together different facts in a single semiotic entity.

Afghan Personalities in the Poetry of Allama Muhammad Iqbal

Dr. Abdul Rauf Rafiqui

Afghanistan, an important Asian state has many distinct features. This country has contributed important and significant role for the Muslims of this region during twentieth century. Allama Muhammad Iqbal was deeply affiliated with and had love for the people of this country. There are many references of Afghanistan in the poetry of Allama Muhammad Iqbal. This article describes the famous Afghan personalities mentioned in the poetry of Allama Muhammad Iqbal.

Allama Iqbal's Love for Holy Prophet (SAW) as a Pattern of Obedience

Dr. Talib Hussein Sayyal

Iqbal's love for Holy Prophet (SAW) is his identity which dominates all his personality and contributions. On all occasions of his life whenever there was a discussion about the Holy Prophet (SAW), he was deeply touched and tears would begin to flow from his eyes involuntarily. Iqbal does not isolate the passion of love with the Holy Prophet (SAW) from the present state of the Muslim society, the ignoble role of its leaders and national character of the nation. According to him the bright future of nation depends on their character infused with the love of Holy Prophet (SAW). Holy Prophet (SAW) lit the lamp of life and spirit of truth in the hearts and minds of the Muslims and they rose in revolt against the strongest and thus succeeded in establishing the law of truth and justice. Iqbal presented the Love of Holy Prophet (SAW) as an effective driving force which leads from decay to revival.

Thought of Dr. Fazal-u-Rehman and Allama Muhammad Iqbal

Dr. Naveen G. Haider Ali

Allama Muhammad Iqbal and Dr. Fazal-u-Rehman are modern thinkers. Both were belonging to philosophy. Both learned the philosophy and later on described their thought in a philosophical style. The works of Dr. Fazal-ur-Rehman contain both the criticism and appreciation of Iqbal's thought. The article is an effort to find the reason that where and why Dr. Fazal-ur-Rehman agreed or disagreed with Allama Muhammad Iqbal.

The Contemporary Relevance of Iqbal's Thought

Dr. Irshad Shakir Awan

The thought and poetry of Allama Muhammad Iqbal raised the Muslims of sub-continent to an independent nation. Their struggle resulted into creation of Pakistan. Now question is raised about the relevance of Iqbal's thought in today world. How the poetry and thought of Iqbal can rejuvenate the nation in contemporary circumstances, this article is an effort to find the answer to this question.

Religious experience and the development of self

Dr. Mehnaz Khalid

Religious experience has been a topic of discussion among the scholars of religious sciences. Apart from the intellectual and spiritual significance, the religious experience has also relevance with the self development. Iqbal's concept of *Khudi* or self has also a connection with this theme. In Iqbal's thought when the development of self is understood in perspective of religious experience, here contrary to philosophy and poetry, Religion or faith remains neither mere thought, nor mere feeling, nor mere action; it becomes an expression of the whole man. Thus, in the view of religion the universe cannot be regarded as an independent reality standing in opposition to Almighty Allah. According to Iqbal the prayer is a kind or medium to approach religious experience. The act of prayer at its highest is much more than abstract reflection. This article explores that how the religious experience shapes the self and is affected by the nature of self.

Universal Prose of a Great Poet

Dr. Faiz Ullah Dar

Allama Muhammad Iqbal, as a multidimensional personality made his mark in many branches of knowledge such as philosophy and politics, economics and society, spiritualism and jurisprudence.

The versatility of his thoughts is reflected in his compositions and prose. The poet of the east made use of his creative poetic skills and prose so as to acquaint others with his innovative notions. Allama Iqbal used poetry as a mean of conveying his thoughts to the people as poetry being the spontaneous overflow of powerful feelings is more appealing than prose in many aspects. The prose of the celebrated poet is also so rich and its diction is so grand, he would definitely have been alive in the history of literature through his prose. The present article analyzes some salient features of Allama Iqbal's prose.